

# TURKISH ACADEMIC RESEARCH REVIEW

Türk Akademik Araştırmalar Dergisi

TARR  
TURKISH ACADEMIC RESEARCH REVIEW

e-ISSN : 2602-2923

e-ISSN	2602-2923
Yıl/Year	2020
Cilt/Volume	5
Sayı/Issue	4
Periyot/Period	Ekim-Kasım-Aralık/October-November-December
Yayın Dili/Publication Language	Türkçe & İngilizce & Arapça & Farsça & Rusça & Almanca & İspanyolca / Turkish & English & Arabic & Persian & Russian & German & Spanish Türk Akademik Araştırmalar Dergisi uluslararası bilimsel hakemli bir dergidir. <i>Turkish Academic Research Review is a international peer-reviewed academic journal.</i> Dergide yayınlanan makalelerin telif hakları Mehmet Şahin'e, hukuki sorumluluğu da yazarlarına aittir. <i>Copyrights of the articles published in the journal belong to the Mehmet Şahin; and the legal responsibility belongs to the authors.</i>
İletişim/Communication	Doç. Dr. Mehmet Şahin Antalya-Türkiye. Tel: +90 242 227 44 58 <b>e-mail</b> turkisharr@gmail.com <a href="https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr">https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr</a>





### Sahibi / Owner

Assoc. Prof. Dr. Mehmet Şahin

[mehmetsahin@akdeniz.edu.tr](mailto:mehmetsahin@akdeniz.edu.tr)

Akdeniz University, Antalya-Turkey

### Baş Editör / Editor in Chief

Prof. Dr. Rıfat Atay

[rifatay@akdeniz.edu.tr](mailto:rifatay@akdeniz.edu.tr)

Akdeniz University, Antalya-Turkey

### Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Ömer Bozkurt	<a href="mailto:omerbozkurt@artuklu.edu.tr">omerbozkurt@artuklu.edu.tr</a>	Mardin Artuklu University, Mardin-Turkey
Prof. Dr. Mustafa Erdoğan	<a href="mailto:merdogan@ybu.edu.tr">merdogan@ybu.edu.tr</a>	Ankara Yıldırım Beyazıt University, Ankara-Turkey
Prof. Dr. Ćazim Hadžimejlić	<a href="mailto:c.hadzimejlic@alu.unsa.ba">c.hadzimejlic@alu.unsa.ba</a>	Academy of Fine Art, Sarajevo University, Bosna-Hersek
Prof. Dr. Oliver Leaman	<a href="mailto:oleaman@uky.edu">oleaman@uky.edu</a>	Kentucky University, Lexington-ABD
Prof. Dr. Ebrahim Moosa	<a href="mailto:emoosal@nd.edu">emoosal@nd.edu</a>	Notre Dame University, Indiana-ABD
Prof. Dr. Rıfat Atay	<a href="mailto:rifatay@akdeniz.edu.tr">rifatay@akdeniz.edu.tr</a>	Akdeniz University, Antalya-Turkey
Prof. Dr. Ali Cin	<a href="mailto:alicin@akdeniz.edu.tr">alicin@akdeniz.edu.tr</a>	Akdeniz University, Antalya-Turkey
Assoc. Prof. Dr. Zailabidin Ajimamatov	<a href="mailto:zaynabidina@gmail.ru">zaynabidina@gmail.ru</a>	Osh State University, Osh-Kyrgyzstan
Assoc. Prof. Dr. Ali Albayrak	<a href="mailto:alialbayrak@akdeniz.edu.tr">alialbayrak@akdeniz.edu.tr</a>	Akdeniz University, Antalya-Turkey
Assoc. Prof. Dr. Imad ElMerzouk	<a href="mailto:i.elmerzouk@gmail.com">i.elmerzouk@gmail.com</a>	Université Sultan Moulay Slimane, Béni Mellal-Maroc
Assoc. Prof. Dr. İbrahim Halil Erdoğan	<a href="mailto:ihalilerdogan@akdeniz.edu.tr">ihalilerdogan@akdeniz.edu.tr</a>	Akdeniz University, Antalya-Turkey
Assoc. Prof. Dr. Orhan Gürsu	<a href="mailto:orhangursu@akdeniz.edu.tr">orhangursu@akdeniz.edu.tr</a>	Akdeniz University, Antalya-Turkey
Assoc. Prof. Dr. Bahset Karşlı	<a href="mailto:bkarsli@akdeniz.edu.tr">bkarsli@akdeniz.edu.tr</a>	Akdeniz University, Antalya-Turkey
Assoc. Prof. Dr. Fatih Koca	<a href="mailto:fkoca@ankara.edu.tr">fkoca@ankara.edu.tr</a>	Ankara University, Ankara-Turkey
Assoc. Prof. Dr. Mehmet Şahin	<a href="mailto:mehmetsahin@akdeniz.edu.tr">mehmetsahin@akdeniz.edu.tr</a>	Akdeniz University, Antalya-Turkey
Assoc. Prof. Dr. Yasin Pişgin	<a href="mailto:yasinpisgin@akdeniz.edu.tr">yasinpisgin@akdeniz.edu.tr</a>	Akdeniz University, Antalya-Turkey
Asist. Prof. Dr. Kıyasettin Arslan	<a href="mailto:kiyasettinarслан@akdeniz.edu.tr">kiyasettinarслан@akdeniz.edu.tr</a>	Akdeniz University, Antalya-Turkey
Asist. Prof. Dr. Şeref Göküş	<a href="mailto:serefgokus@akdeniz.edu.tr">serefgokus@akdeniz.edu.tr</a>	Akdeniz University, Antalya-Turkey
Asist. Prof. Dr. Muhammet Fatih Duman	<a href="mailto:mfduman@akdeniz.edu.tr">mfduman@akdeniz.edu.tr</a>	Akdeniz University, Antalya-Turkey
Asist. Prof. Dr. Muhammet Yeşilyurt	<a href="mailto:muhammetyesilyurt@atauni.edu.tr">muhammetyesilyurt@atauni.edu.tr</a>	Atatürk University, Erzurum-Turkey
Asist. Prof. Dr. Musa Rahimi	<a href="mailto:rahimi.musa@gmail.com">rahimi.musa@gmail.com</a>	Allameh Tabataba'i University, Tahrán-Iran
R.A. Tunahan Erdoğan	<a href="mailto:tunahanerdogan@akdeniz.edu.tr">tunahanerdogan@akdeniz.edu.tr</a>	Akdeniz University, Antalya-Turkey
R. A. Aziz Karabulut	<a href="mailto:azizkarabulut@akdeniz.edu.tr">azizkarabulut@akdeniz.edu.tr</a>	Akdeniz University, Antalya-Turkey
Lecturer Mustafa Mukadder İnce	<a href="mailto:mukadderince@akdeniz.edu.tr">mukadderince@akdeniz.edu.tr</a>	Akdeniz University, Antalya-Turkey
Graduate Mehmet Aslan	<a href="mailto:mehmetaslan.8863@gmail.com">mehmetaslan.8863@gmail.com</a>	Akdeniz University, Antalya-Turkey

### Dil Editörleri | Language Editors

Prof. Dr. Rifat Atay	English	rifatay@akdeniz.edu.tr	Akdeniz University, Antalya-Turkey
Asist. Prof. Dr. Kıyasettin Arslan	Arabic	kiyasettinarslan@akdeniz.edu.tr	Akdeniz University, Antalya-Turkey
Asist. Prof. Dr. Musa Rahimi	Persian	rahimi.musa@gmail.com	Allameh Tabataba'i University, Tahrán-Iran
Asist. Prof. Dr. Tahyr Ashyrov	Russian	tahyr.ashyrov@beun.edu.tr	Bülent Ecevit University, Zonguldak-Turkey

### Turkey Hakem Kurulu | Referee Board

Türk Akademik Araştırmalar Dergisi en az iki hakemin görev aldığı çift tarafı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır.

*Turkish Academic Research Review uses double - blind review fulfilled by at least two reviewers.*

### Açık Erişim Politikası | Open Access Policy

Türk Akademik Araştırmalar Dergisi içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır.

*Turkish Academic Research Review provides immediate open access to its content.*

### İndeks:

[Tarr] Academic Keys, Bielefeld Academic Search Engine (BASE), CiteFactor, DRJI, ERIH PLUS, ESJI-Eurasian Scientific Journal Index, Google Scholar, İSAM, İZor, İdealonline, Journals Directory, J-Gate, ResearchBib, MLA International Bibliography, Open Academic Journal Index (OAJI), ROAD, Scientific World Index, Scientific Indexing Services, SOBİAD, Türk Eğitim İndeksi (TEİ) tarafından indekslenmektedir.

“Turkish Academic Research Review- Türk Akademik Araştırmalar Dergisi [TARR] yılda dört kez yayınlanan hakemli, akademik uluslararası bir dergidir. TARR’da yayınlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayın dili Türkçe olmakla beraber diğer dillerde yapılan çalışmalar da yayınlanmaktadır. Dergide yer alan yazıların bütün yayın hakları TARR’a ait olup, yayıncının izni olmadan kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama taşınmaz. Kişileri ayrıştırıcı, kin ve nefrete sürükleyici, din karşıtı yazılar dergiye kabul edilmemektedir. Yazıların yayımlanıp yayınlanmamasından yayın kurulu sorumludur.”

“Tarr: Turkish Academic Research Review is a peer-reviewed, international journal published four times a year. The scientific and legal responsibility of the articles published in tarr belongs to the authors. Although the language of publication is Turkish, articles are published in other languages. All publication rights of the published articles belong to tarr and cannot be printed, reproduced or transferred to the electronic media in whole or in part without the permission of the publisher. The editorial board is responsible for publishing the articles.”

### **Bilim Kurulu / Scientific Advisory Board**

Prof. Dr. Metin AKİS	Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Kilis-Türkiye
Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ	Ankara Üniversitesi, Ankara-Türkiye
Prof. Dr. Numan ARUÇ	Makedonya Bilim ve Sanatlar Akademisi, Üsküp-Makedonya
Prof. Dr. Safi ARPAGUŞ	Marmara Üniversitesi, İstanbul-Türkiye
Prof. Dr. Lütviyye ASGERZADE	Milli Bilimler Üniversitesi, Bakü-Azerbaycan
Prof. Dr. Rıfat ATAY	Akdeniz Üniversitesi, Antalya-Türkiye
Prof. Dr. Sabina BAKŠIĆ	Saraybosna Üniversitesi, Saraybosna-Bosna-Hersek
Prof. Dr. Ömer BOZKURT	Mardin Artuklu Üniversitesi, Mardin-Türkiye
Prof. Dr. Leyla BLİLİ	Manuba Üniversitesi, Manouba-Tunus
Prof. Dr. Ali CİN	Akdeniz Üniversitesi, Antalya-Türkiye
Prof. Dr. İhsan ÇAPÇIOĞLU	Ankara Üniversitesi, Ankara-Türkiye
Prof. Dr. Halil ÇELTİK	Gazi Üniversitesi, Ankara-Türkiye
Prof. Dr. Mustafa ERDOĞAN	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Ankara-Türkiye
Prof. Dr. Ivan BALTA	Osijek Üniversitesi, Osijek-Hırvatistan
Prof. Dr. Hayri ERTEN	Necmettin Erbakan Üniversitesi, Konya-Türkiye
Prof. Dr. Şakir GÖZÜTOK	Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van-Türkiye
Prof. Dr. Zülfikar GÜNGÖR	Ankara Üniversitesi, Ankara-Türkiye
Prof. Dr. Cazim HADZİMEJLIĆ	Saraybosna Üniversitesi, Saraybosna-Bosna Hersek
Prof. Dr. Said HAŞİMİ	Umman Tarih Cemiyeti Başkanı, Umman
Prof. Dr. Metin İZZETİ	Tetova Üniversitesi, Kalkandelen-Makedonya
Prof. Dr. Adnan JAHİC	Tuzla Üniversitesi, Tuzla-Bosna-Hersek
Prof. Dr. Aleksandar KADIJEVIĆ	University of Belgrade, Belgrad-Sırbistan
Prof. Dr. Ulvi KESER	Girne Amerikan Üniversitesi, Girne-Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti
Prof. Dr. Turan KOÇ	İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, İstanbul-Türkiye
Prof. Dr. Abdulhakim KOÇİN	Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Ankara-Türkiye
Prof. Dr. Raşit KÜÇÜK	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Başkanı, İstanbul-Türkiye
Prof. Dr. Dzemal LATIÇ	Saraybosna Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, Saraybosna-Bosna Hersek
Prof. Dr. Oliver LEAMAN	Kentucky University, Lexington-ABD
Prof. Dr. Ahmet MERMER	Gazi Üniversitesi, Ankara-Türkiye
Prof. Dr. Ebrahim Moosa	Notre Dame University, Indiana -ABD
Prof. Dr. Abdullah MUTAWA	Kral Suud Üniversitesi, Riyad-Suudi Arabistan
Prof. Dr. İbrahim SADAVİ	Tunus Üniversitesi, Tunus
Prof. Dr. Suheyl SAPAN	Kral Suud Üniversitesi, Riyad-Suudi Arabistan
Prof. Dr. Redzep SKRİJELJ	Novi Pazar Devlet Üniversitesi, Novi Pazar-Sırbistan
Prof. Dr. Erdal TOPRAKYARAN	Universität Tübingen, Tübingen-Almanya
Prof. Dr. Kaplan ÜSTÜNER	Harran Üniversitesi, Şanlıurfa-Türkiye
Doç. Dr. Zaynabidin ACİMAMATOV	Osh Devlet Üniversitesi, Osh-Kırgızistan

Doç. Dr. Abdurrahman ADEMİ	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Ankara-Türkiye
Doç. Dr. Şahin AHMETOĞLU	Kırıkkale Üniversitesi, Kırıkkale-Türkiye
Doç. Dr. Liliana Elena BOŞCAN	University of Bucharest, Bükreş-Romanya
Doç. Dr. Birgül BOZKURT	Mardin Artuklu Üniversitesi, Mardin-Türkiye
Doç. Dr. Bilal ÇAKICI	Ankara Üniversitesi, Ankara-Türkiye
Doç. Dr. Bekir DİREKÇİ	Akdeniz Üniversitesi, Antalya-Türkiye
Doç. Dr. Nihada Delibegović DŽANIĆ	Tuzla Üniversitesi, Tuzla-Bosna Hersek
Doç. Dr. Hassen Abdullah ĞUNEYMAN	Kral Suud Ünivesitesi, Riyad-Suudi Arabistan
Doç. Dr. Orhan GÜRSU	Akdeniz Üniversitesi, Antalya-Türkiye
Doç. Dr. Bahset KARSLI	Akdeniz Üniversitesi, Antalya-Türkiye
Doç. Dr. Şemsettin KIRIŞ	Kastamonu Üniversitesi, Kastamonu-Türkiye
Doç. Dr. Fatih Koca	Ankara Üniversitesi, Ankara-Türkiye
Doç. Dr. Oksana KOSHULKO	Polotsk State University, Polotsk-Belarus
Doç. Dr. Memli KRASNIĞI	Institute of Albanology, Priştine-Kosova
Doç. Dr. Thomas KUEHN	Simon Fraser University, Canada
Doç. Dr. Abdulaziz Süleyman el-MUKBİL	Kassim Üniversitesi, Buraydah-Suudi Arabistan
Doç. Dr. Mehmet ŞAHİN	Akdeniz Üniversitesi, Antalya-Türkiye
Doç. Dr. Nadia YASEEN	Bagdad University, Bağdat-Irak
Doç. Dr. Öğr. Üyesi Yasin PIŞGIN	Akdeniz Üniversitesi, Antalya-Türkiye
Yrd. Doç. Dr. Musa RAHİMİ	Allameh Tabataba'i Üniversitesi, Tahrân-İran
Dr. Öğr. Üyesi Tuncay AKGÜN	Gazi Üniversitesi, Ankara-Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Tahyr ASHYROV	Bülent Ecevit Üniversitesi, Zonguldak-Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Camelia Elena CĂLİN	Spiru Haret Üniversitesi, Bükreş-Romanya
Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Fatih DUMAN	Akdeniz Üniversitesi, Antalya-Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Selçuk ERİNCİK	Ankara Üniversitesi, Ankara-Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Şeref GÖKÜŞ	Akdeniz Üniversitesi, Antalya-Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Hamza KARCİC	University of Sarajevo, Saraybosna-Bosna-Hersek
Dr. Öğr. Üyesi Ercan Ömirbayev	Ahmet Yesevi Üniversitesi, Türkistan-Kazakistan
Dr. Öğr. Üyesi Qoşqar SELİMLİ	Bakü Devlet Üniversitesi, Bakü-Azerbaycan
Dr. Öğr. Üyesi Ebubekir Siddık ŞAHİN	Ankara Üniversitesi, Ankara-Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Lamiye VAGİFKIZI	Azerbaycan Bilimler Akademisi, Bakü-Azerbaycan
Dr. Hatem CABBARLI	Azerbaycan Parlamentosu, Bakü-Azerbaycan

**Sayı Hakemleri / Issue Referees**

Prof. Dr. Murat Akgündüz	Harran Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet Akkuş	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Metin Bozkuş	Sivas Cumhuriyet Üniversitesi
Prof. Dr. Hilmi Demirkaya	Akdeniz Üniversitesi
Prof. Dr. Gürcan Gürgen	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet İpçioğlu	Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Ejder Okumuş	Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Prof. Dr. Metin Özdemir	Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Prof. Dr. Ömer Faruk Teber	Akdeniz Üniversitesi
Prof. Dr. Ramazan Uçar	Süleyman Demirel Üniversitesi
Doç. Dr. Ali Albayrak	Akdeniz Üniversitesi
Doç. Dr. Ali Algül	Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Doç. Dr. Fadıl Ayğan	Siirt Üniversitesi
Doç. Dr. Yunus Cengiz	Mardin Artuklu Üniversitesi
Doç. Dr. Nazife Nihal İnce	Akdeniz Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet Şahin	Akdeniz Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet Tıraşçı	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Doç. Dr. Ali Kürşat Turgut	Akdeniz Üniversitesi
Doç. Dr. Muzaffer Tan	Ankara Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Eyyup Akdağ	Kastamonu Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi İsmail Akkoyunlu	Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Kıyasettin Arslan	Akdeniz Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Richard Dietrich	Ortadoğu Teknik Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi İbrahim Hakkı İnal	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Uğurlu	Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Gökhan Veli Köktürk	Akdeniz Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Suzan Yıldırım	Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi
Doktorant, İbrahim Odabaşı	Akdeniz Üniversitesi

## İçindekiler / Contents

### Yayın İlkeleri / *Publication Principles*

x-xii

### Araştırma Makalesi / *Research Article*

Murat Kaya	Ezra (Üzeyir Peygamber) Karakteri ve Ezra'yı Tanrının Oğlu Kabul Eden Dustan Mezhebi Üzerine Bir İnceleme <i>The Figure of Ezra (Uzayr) and His Adoption As The Son Of God by Dustan Sect</i>	465-478
Nuriye Çelik	Türkiye'deki Çağdaş Sosyoloji Metotları: Metodoloji Tartışmaları ve İkilikler Üzerine Bir Analiz <i>The Contemporary Sociology Methods in Turkey: The Analysis of Methodology Debates and Dualities</i>	479-492
Rüştü Ilgar	Geri Dönüşüm Olgusu ve 5., 6., 7. ve 8. Sınıf Öğrencilerinin Geri Dönüşüme Yönelik Duyarlılıkları, Çanakkale İli Örneği <i>The Recycling Phenomenon and The Sensitivity of 5., 6., 7. ve 8. class Students To Recycling in Çanakkale Samples</i>	493-510
Sibel Çelik	Rus İmparatorluğu Eğitim Kurumlarında Şarkı Söyleme Öğretimi <i>Teaching Singing in the Russian Empire Educationa Institutions and Results</i>	511-518
Rıfat Atay / Merve Kesenci	Aziz Nesin Düşüncesinde Ateizmin Yansımaları <i>The Reflections of Atheism in the Thought of Aziz Nesin</i>	519-535
Mahmut Doğan / Birgül Bozkurt	Muhammed b. Mustafa el-Akkirmânî ve <i>Risaletü'l-Hamdele</i> Adlı Eserinin Tahlili <i>Muhammed b. Mustafa al-Akkirmânî and Analysis of His Work Titled Risala al-Hamdala</i>	536-559
Ali Albayrak / Ömer Faruk Teber / Yusuf Gökalg	Anadolu'da Bahai Faaliyetlerinin Tarihsel Bir Yansıması: Emin Ali'nin "Bahâî Hareketi Hakkında İlmî Bir Tetebbu" Adlı Makalesi <i>A Historical Reflection of Bahâî Activities in Anatolia: "Bahâî Hareketi Hakkında İlmî Bir Tetabbu" Named Article for Emin Ali</i>	560-573
Yusuf Gökalg / Sabri Yılmaz / Ömer Faruk Teber	Hâricî Fırkalar ve İzmirli İsmail Hakkı'nın "Fırak-ı Mevcûde-i İslâmiyyeden: İbâdiyye Fırkası" Başlıklı Makalesi <i>Khariji Sects and Izmirli Ismail Hakki's Article Titled "Fırak-ı Mevcûde-i İslâmiyyeden: İbâdiyye Fırkası"</i>	574-593



Turan Bahşı	Arapçada “Lahn”ın Dil Çalışmalarına Etkisi <i>The Effect Of “Lahn” (Solecism) On Language Studies</i>	594-606
Ömer Dilmen	Mevlânâ’nın Mesnevî’sinde Köpek Metaforu <i>The Metaphor of Dog in Mevlana’s Masnawî</i>	607-635
Fatih Koca	Türk Din Müsikîsi Formu Olarak “Ta’rif” ve Ta’rif Bestesi <i>“Ta’rif” and Ta’rif Composition as a Form of Turkish Religion Music</i>	636-661
Ali Bakkal	Osmanlı Döneminde Tıp Alanında Eser Veren Balkanlı Hekimler <i>Balkanite Doctors Writing in The Field of Medicine in The Ottoman Empire</i>	662-684
Özgül Reis	Peyami Safa’nın <i>Fatih - Harbiye</i> İle Uwe Timm’in <i>Kardeşimin Gölgesinde</i> Eserlerinde Nesil Çatışması <i>Intergenerational Conflict In The Novels “Fatih – Harbiye” By Peyami Safa And “Am Beispiel Meines Bruders” By Uwe Timm</i>	685-706
<b>Kitap İncelemesi / Book Review</b>		
Önder Bilgin / Anılcan Tarakcı	Azerbaycan Türk Felsefi ve İçtimaî Fikir Tarihi XIX – XX Asırlar <i>Azerbaijan Turkish Philosophical and Social Intellectual History XIX - XX Centuries</i>	708-715
Ali Albayrak	Bağımlılık ve Din Nöropsikolojik Bir Yaklaşım <i>Addiction and Religion A Neuropsychological Approach</i>	716-722

## Turkish Academic Research Review- Türk Akademik Araştırmalar Dergisi [TARR]

Yayın ve Yazım İlkeleri [e-ISSN: 2602-2923]

### A. Yayın İlkeleri:

1. “Turkish Academic Research Review- Türk Akademik Araştırmalar Dergisi [TARR]” Dergisi, Mart, Haziran, Eylül ve Aralık olmak üzere yılda 4 sayı yayımlanan uluslararası bilimsel hakemli bir dergidir.
2. “Turkish Academic Research Review- Türk Akademik Araştırmalar Dergisi [TARR]”da, Türk Dili ve Edebiyatı, Tarih, Sosyal Bilimler, Eğitim Bilimleri, Sosyal ve Beşerî Bilimler, Dinî Araştırmalar, Felsefe ile ilgili sosyal bilimlerin tüm alanlarında yapılmış telif ve tercüme makale, metin neşri ve tercümeleri; sempozyum, seminer, konferans, panel gibi bilimsel etkinlik tanıtım ve değerlendirmeleri deneysel, betimsel ve kuramsal çalışmalar; model önerileri, vb. yazılara yer verilir.
3. Yayımlanmak üzere gönderilen telif makaleler, Yayın Kurulunun incelemesinden sonra konunun uzmanı iki hakeme gönderilir ve en az iki hakemden olumlu rapor gelmesi halinde yayımlanır. Yayımlanma kararı alınan çalışma, yayın sırasına alınır. Hakem raporları gizlidir. Yazar(lar)a çalışmalarıyla ilgili dönem içerisinde cevap verilir.
4. Yayımlanmayan yazılar iade edilmemektedir. Sadece hakem raporları yazara gönderilerek karar bildirilmektedir.
5. Hakemlerden ikisi “yayımlanabilir veya düzeltmelerden sonra yayımlanabilir” görüşü belirttiği takdirde, gerekli düzeltmelerin yapılması için makale yazara iade edilir. Düzeltme yapıldıktan sonra hakemlerin uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı Yayın Kurulu tarafından değerlendirilir.
6. Çeviri veya sadeleştirme yazılarında, metinlerin orijinallerinin bir kopyası eklenmelidir.
7. Kitap değerlendirme yazılarının yayımlanmasına Yayın Kurulu karar verir.
8. Yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yazarlara telif ücreti ödenmez.
9. Yayınına karar verilen yazılar elektronik olarak yayımlanacaktır.
10. Dergiye gönderilen yazıların daha önce yayımlanmamış olması veya başka bir bilimsel yayın organında değerlendirme aşamasında bulunmaması gerekir. İlmî toplantılarda sunulmuş tebliğler, gerekli açıklamaların yapılması şartıyla yayımlanabilir.
11. Aşağıda belirtilen yazım ilkeleri ve formata göre hazırladığınız yazılarınızı derginin ana sayfasında bulunan Üyelik butonundan, sisteme üye olduktan sonra, makalenizi “*Word*” formatında (Ad Soyad belirtmeksizin) göndermeniz gerekmektedir. Hakem sürecinin sağlıklı işlemesi açısından yazının başlık kısmında yazar adı, ünvanı, kurumu vb. iletişim bilgileri olmamalıdır. Bu bilgiler hakem süreci tamamlandıktan sonra yayım aşamasında editör tarafından eklenecektir. Ancak tüm yazılar <http://dergipark.org.tr/tarr> üzerinden takip edileceği için üyelik sürecinde makale adı Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalı; yazarların adları, soyadları, akademik unvanları ve çalıştıkları kurum üyelik sistemine tam girilmelidir.
12. Yazının **Turkish Academic Research Review (Türk Akademik Araştırmalar Dergisi)’e gönderilmesi, başvuru kabul edilir.**
13. Yayımlanmış yazıların her türlü hakkı “**Turkish Academic Research Review**”e aittir. Dergide yayımlanmış yazılardan kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz.

## B. Yazım İlkeleri:

Dergiye gönderilen makaleler daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış ve yayımına karar verilmemiş olmalıdır.

1. Başlık: Makalenin İçeriği ile uyumlu, içeriği en iyi ifade eden bir başlık olmalı ve koyu harflerle 12 Punto Times New Roman Her Sözcüğünün Baş Harfi Büyük yazılmalıdır. Makalenin başlığı, en fazla 10-12 kelime arasında olmalıdır.

2. Yazar adı ve kurum bilgileri: Sisteme yüklenecek olan çalışma hakemlere gideceğinden dolayı yazar ad ve kurum bilgileri yazılmamalıdır. Yazı yayımlanması için onay aldıktan sonra son şekliyle yüklenmeden önce Ad-Soyad, Kurum Bilgileri (TR&ENG), email ve Orcid ID şablonunda belirtildiği üzere yazılmalıdır.

3. Öz: Makalenin başında, konuyu kısa ve öz biçimde ifade eden ve en az 150, en fazla 200 kelimedenden oluşan Türkçe-İngilizce özet bulunmalıdır. Öz içinde, yararlanılan kaynaklara, şekil ve çizelge numaralarına değinilmemelidir.

4. Anahtar Kelimeler: Özün altında, en az 5, en çok 7 sözcükten oluşan anahtar kelimeler mutlaka verilmelidir. Anahtar kelimelerin Her Sözcüğünün Baş Harfi Büyük yazılmalıdır ve aralarında virgül kullanılmalıdır.

5. Ana Metin: Gönderilen yazılar resim, şekil, harita vb. ekleri de dâhil olmak üzere 35 dergi sayfasını (15.000 sözcük) aşmamalıdır. Dergiye gönderilecek yazılar A4 boyutlarında beyaz kâğıda üst, alt, sağ 4 cm ve sol taraflardan 5 cm boşluk bırakılarak “en az, 12nk” satır aralıklı, iki yana dayalı, satır sonu tirelemesiz ve 10 punto “Times New Roman” yazı karakteri kullanılarak yazılmalıdır. Bununla birlikte, gönderilen tablo, şekil, resim, grafik ve benzerlerinin derginin sayfa boyutları dışına taşmaması ve daha kolay kullanılmaları için 12x17 cm'lik alanı aşmaması gerekir. Bu nedenle tablo, şekil, resim, grafik vb. unsurlarda daha küçük punto ve tek aralık kullanılabilir. Dipnot ve kaynakça gösteriminde “APA” sistemi kullanılacaktır.

6. Bölüm Başlıkları: Makalede, içerik ile uyumu sağlamak kaydıyla ana, ara ve alt başlıklar kullanılabilir. Bu başlıklar Her Sözcüğü Büyük Harfle yazılmalıdır.

7. Tablolar ve Şekiller: Tabloların numarası ve başlığı bulunmalıdır. Dergiye gönderilen tablo, şekil, resim, grafik ve benzerlerinin derginin sayfa boyutları dışına taşmaması ve daha kolay kullanılmaları için 12x17 cm'lik alanı aşmaması gerekir. Bu nedenle tablo, şekil, resim, grafik vb. unsurlarda daha küçük punto ve tek aralık kullanılabilir.

8. Resimler: Yüksek çözünürlüklü, baskı kalitesinde taranmış halde makaleye ek olarak gönderilmelidir. Resim adlandırmalarında, şekil ve çizelgelerdeki kurallara uyulmalıdır. Şekil, çizelge ve resimler toplam 10 sayfayı (yazının üçte birini) aşmamalıdır. Teknik imkâna sahip yazarlar, şekil, çizelge ve resimleri aynen basılabilecek nitelikte olmak şartı ile metin içindeki yerlerine yerleştirebilirler.

9. Alıntı ve Göndermeler: Doğrudan alıntılar tırnak içinde verilmelidir. 3 satırdan az alıntılar satır arasında; 3 satırdan uzun alıntılar satırın sağından ve solundan 1.5 cm içeride, blok hâlinde ve 1.5 satır aralığıyla 9 punto olarak yazılmalıdır. Dipnot kullanımından mümkün olduğunca kaçınılmalı, yalnız açıklamalar için başvurulmalı ve (Office Word) otomatik numaralandırma yoluna gidilmelidir.

10. Yayımlanmak üzere gönderilen makaleler ÖN KONTROL, İNTİHAL TARAMASI, HAKEM DEĞERLENDİRMESİ ile TÜRKÇE-İNGİLİZCE DİL KONTROLÜ aşamalarından geçirilmektedir. Ön Kontrol aşamasında üç defa incelendiği halde bu süreçten geçemeyen çalışma, yazara iade edilmekte ve aynı yayın döneminde tekrar işleme alınmamaktadır. Ön Kontrol aşamasını geçen çalışmalar ise çift

tarafı kör hakemlik ilkesi çerçevesinde en az iki hakemin görev aldığı değerlendirme sürecine alınmaktadır.

**11.** Makalede noktalama işaretlerinin kullanımında, kelime ve kısaltmaların yazımında en son çıkan **TDK Yazım Kılavuzu** esas alınmalı, açık ve yalın bir anlatım yolu izlenmeli, amaç ve kapsam dışına taşan gereksiz bilgilere yer verilmemelidir.

**12.** Makalenin hazırlanmasında geçerli bilimsel yöntemlere uyulmalı, çalışmanın konusu, amaçı, kapsamı, hazırlanma gerekçesi vb. bilgiler yeterli ölçüde ve belirli bir düzen içinde verilmelidir.

Alıntı ve Kaynakların ayrıntılı bilgisi için bakınız:

[http://www.tk.org.tr/APA/apa\\_2.pdf](http://www.tk.org.tr/APA/apa_2.pdf)

Tahkikli Neşir Esasları için bakınız:

[http://www.isam.org.tr/documents/\\_dosyalar/\\_pdfler/ISAM\\_Tahkikli\\_Nesir\\_Esaslari.pdf](http://www.isam.org.tr/documents/_dosyalar/_pdfler/ISAM_Tahkikli_Nesir_Esaslari.pdf)

## The Figure of Ezra (Uzayr) and His Adoption As The Son Of God by Dustan Sect

Ezra (Üzeyir Peygamber) Karakteri ve Ezra'yı Tanrının Oğlu Kabul  
Eden Dustan Mezhebi Üzerine Bir İnceleme

**Murat Kaya**

Research Assistant, at the Department of Religious Studies. Faculty of Islamic  
Sciences. Çankırı Karatekin University. Ph.D Student at the Department of History  
at Middle East Technical University. Email: [muratkaya@karatekin.edu.tr](mailto:muratkaya@karatekin.edu.tr), Orcid ID:  
0000-0002-2230-5193

Makale Bilgisi	Article Information
<b>Makale Türü – Article Type</b>	Araştırma Makalesi / Research Article
<b>Geliş Tarihi – Date Received</b>	26 Eylül / Semtepmber 2020
<b>Kabul Tarihi – Date Accepted</b>	26 Aralık / December 2020
<b>Yayın Tarihi – Date Published</b>	30 Aralık / December 2020
<b>Yayın Sezonu</b>	Ekim – Kasım – Aralık
<b>Pub Date Season</b>	October – November – December

**Atf / Cite as:** Kaya, Murat, The Figure of Ezra (Uzayr) and His Adoption As The  
Son Of God by Dustan Sect/ Ezra (Üzeyir Peygamber) Karakteri ve Ezra'yı Tanrının  
Oğlu Kabul Eden Dustan Mezhebi Üzerine Bir İnceleme. tarr: Turkish Academic  
Research Review, 5 (4), 465-478. doi: 10.30622 tarr.800557.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal  
içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees  
and confirmed to include no plagiarism. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr>

**Copyright** © Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University,  
Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey. All rights reserved.



## **Ezra (Üzeyir Peygamber) Karakteri ve Ezra'yı Tanrının Oğlu Kabul Eden Dustan Mezhebi Üzerine Bir İnceleme**

**Murat Kaya**

### **Özet**

Bu makalede İslami gelenekte Üzeyir peygamber olarak karşımıza çıktığı bilinen hem Yahudilik, Hristiyanlık ve hem de İslami gelenekte önemli bir karakter olan Ezra figürü, tarihsel ve dini bir figür olarak ele alınmıştır. Ezra konusu özellikle teoloji ve tarih gibi disiplinlerden çok sayıda ilim insanı için çalışmaya değer bir konu olarak görülmüştür. Yapılan bu çalışmalarda onun tarihsel ve dini statüsüne değinilmiştir. Şimdiye kadar yapılan çalışmalara göre Ezra'nın "tanrının oğlu" olduğunu düşünen topluluklar olmuştur. Bu iddiaya benzer ifadeleri Kur'an'da da bulmak mümkündür zira Tevbe Suresi 30. ayette benzer ifadeler görülebilir. Ancak şimdiye değin Ezra'nın tanrının oğlu olduğuna inanan grupların olduğu bilgisini işitsek de, söz konusu grubun/topluluğun kimler olduğu sorusu cevapsız kalmıştır. Bu makalede, Ezra'ya atfedilen isimlerden ve Ezra olduğu düşünölen figürlerden bahsedildikten sonra, esasen Yahudi bir mezhep olan Samiriler ile Ezra arasındaki ilişkiden bahsedilmiştir. Genel olarak Samiriler ile Ezra arasında pozitif ilişkilerin vuku' bulunduğunu söyleyemeyiz ve hatta çoğu araştırmacılara göre Samirilerin Ezra'ya bitmek bilmeyen öfkeleri vardır. Ancak işte bu makalede Samiriler arasında bir topluluğun Ezra'ya ötekilerden farklı olarak, pozitif bir yaklaşım benimsemelerinden bahsedilmiş ve ardından da onu peygamber ve Tanrının Oğlu olarak kabul etmeleri meselesi vurgulanmıştır. Yine bu kaniya varırken de, Yunan felsefesi ile entegre olan Hristiyan düşüncenin getirdiği "tanrının oğlu" ibaresinin *angelic* anlamda kullanılmış olup olmayacağına ve bunun Ezra'ya olan muhtemel yansımalarına da dikkat çekilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Ezra, Üzeyir, Samiriler, Dustan Mezhebi, Yahudilik, Hristiyanlık, Dinler Tarihi

### **The Figure of Ezra (Uzayr) and His Adoption As The Son Of God by Dustan Sect**

#### **Abstract**

Ezra was an active figure not only in Judaistic, Christian tradition, and but also in Islamic tradition thus the figure of Ezra was an interesting topic that seems worthy to study, for the scholars. Many scholars, especially theologians, and historians went on deep studies considering his religious and historical position. Up to the present, mostly, the scholars mention some Jewish sect which is said to have believed in Ezra was the son of God. Unsurprisingly, similar claims can be found in the Quran. (Tawba:30) even there were some mentions of the groups of people who regarded him as the son of God, there is no absolute mention related to the name of these groups. In this article, after the general information regarding possible names attributed to Ezra were covered, his relation with Samaritans, one Jewish sect, was intensified. Many scholars approve that there was Samaritan hatred against Ezra thus their relations have not occurred positively. However, this article claims that the group of people, worshipping Ezra as the son of God, was a small Samaritan group:

Dustan Sect. Additionally, the influence of the Greek-influenced Christian mind on the idea of the son of God as “angelic” meaning and its possible reflection on Ezra figure was sophisticated.

**Keywords:** Ezra, Uzayr, Samaritans, Dustan Sect, Judaism, Christianity, History of Religions

## The Figure of Ezra (Uzayr) and His Adoption As The Son Of God by Dustan Sect

A. Who was Ezra in Historical Manner?

### A.1. The Origin of Ezra Figure as a Term and Name

It is interesting that there has been little information on literature related to his early life however when the origin of the word Ezra is investigated, it would be clear that Ezra as a term<sup>1</sup> dates back to the fifth-century B.C.E. In other words, some of the significant documents, scriptures, and writings related to Assyrian, Persian and Jewish history going back to the fifth-century B.C.E show that Ezra’s name is highly mentioned on those documents. In Latin sources, he was mostly mentioned as Esdras.

Some scholars such as R. Leszynsky and P. Casanova claimed that Ezra must be associated with the demon *Azazel* and with *Asael* that was regarded as a fallen angel of God. (Viviane, 2005, p. 173) In the Talmudic and Targumic tradition as a result of the misinterpretations of the Ibranic term *Azazel* which means “sons of God” was associated with the Arabic word Uzayir or Uzayr.

Vivianne Commerro also mentioned on his article *Esdras est-il le fils de Dieu* (2005) that as it was reported by Ibn Qutaybe and Whab b. Munabbih there was a possible relation between Esdras [Azra] and Azarias [Azarya’h].<sup>2</sup> Azarias was a figure who was captiveted by Babylonian Nebuchadnezzar. Ibn Abbas also confirms this story and thus it is not surprising that the era when Ezra lived dates back to the reign of Babylonian King Nebuchadnezzar. Therefore, it makes sense to establish a connection between Esdras and Azarias who was firstly taken to prison and then thrown into a huge fire by King Nebuchadnezzar. However, the story tells us that he could survive from the fire.

---

<sup>1</sup>It is expressed that Ezra, as a term, means “helper” in Hebrew. (DeGregorio, 2006, p. 237)

<sup>2</sup>*Azarya’h* or *Azaryahu* (עֲזַרְיָהוּ) might have derived from Hebrew and Aramaic letters -ע- (ayin), -ז- (zayin), -ר- (resh)- formed the word *Azarya’h* meaning Yahweh (Jewish God) helps.

“Weren’t there three men that we tied up and threw into the fire?” Look! I see four men walking around in the fire, unbound and unharmed, and the fourth looks like a son of the gods. (Daniel, 3: 24-25)<sup>3</sup>

According to Daniel 1: 6, King Nebuchadnezzar named Azarias as Abed Nego. The king ordered his eunuch to rename four persons and the eunuch called Daniel as Belteshazzar, Hananiah as Shadrach, Mishael as Meshach, and Azariah as Abed Nego. (Daniel 1: 6) Abed Nego is said to be the Chaldean name of Azariah.

However, some scholars such as Samau’al al- Maghribi who was a Jewish convert to Islam in the twelfth century, reject the relation which existed between Ezra and Uzayr. He thinks the term and name Uzayr is the Arabic version of the name of the Âzâr because of that the word Ezra does not change when it is written in its Arabic form. (Maghribi, 1986, p.152) Therefore, he thinks that Uzayr and Azra[Ezra] cannot refer to the same figure. (Maghribi, 1986, p.152) Samau’al accepts the existence and adventure of Ezra however he thinks that all the things that Ezra did were done intentionally. In other words, due to his hatred for the royal house of David which was the priestly family competed for power, Samau’al Maghribi implies that Ezra wished to drive the Davidic royal dynasty out. After the destruction of Jerusalem by King Nebuchadnezzar Aaronid priests who already knew the Torah were also massacred and the Davidic Dynasty was still powerful than Aaronids. So being a son of Aaron, Ezra wanted to discredit the Davidic Dynasty. Samau’al Maghribi penned that:

I swear to God, that Ezra achieved his purpose, for, in the Second Commonwealth which they (the Jews) had in Jerusalem, it was not the Davidists who reigned, but the Aaronides. (Lazarus-Yafeh, 1992, p.45)

The second book of Esdras illustrates the descendants of Ezra and says that Ezra was one of the sons of Aaron. (The Second Book Of Esdras, 1:3)

## 2) Ezra as a Historical and Religious Figure For Judaistic Tradition

The ancestors of Ezra who were mentioned on the Book of Esdras are described as below:

The son of Saraias, the son of Azarias, the son of Helkias, the son of Salemas, the son of Sadoc, the son of Ahitob, the son of Achias, the son of Phinees, the son of Heli, the son of Amarias,

<sup>3</sup> N’avons-nous pas jete ces trois hommes tous lies dans le feu? Mais je vois quatre hommes en liberte qui se promenant dans le feu sans qu’il leur arrive de mal, et le quatrieme a l’aspect d’un fils de Dieu.(Viviane, 2005, p. 173)



the son of Aziei, the son of Marimoth, the son of Arna, the son of Ozias, the son of Borith, the son of Abissei, the son of Phinees, the son of Eleazar, the son of Aaron of tribe of the Levi who was captive in the lands of the Medes, in the reign of Artaxerxes king of the Persians. (The Second Book of Esdras)

There was limited information related to the early life of Ezra the Scribe. It is claimed that he was born in Babylon and his family was a highly significant and famous family. He professionalized his skills on the writing of the books Torah and Prophets. He was also well-versed in the Mosaic law. Ezra was tutored by Baruch ben Neriah who was a disciple of Biblical Prophet Jeremiah. Meanwhile, even some scholars mentioned that Ezra was a disciple of Baruch who was taken by God to heaven while alive, some of the scholars argued that he was the disciple of Daniel.

He was accepted as a great scholar and master, and all his qualities made him an outstanding figure not only among his own community but also enabled him to be serviced by King Artachshashta. In Babylon, even he was under the service of great king Artachshashta, (with the familiar name Artaxerxes I or Artaxerxes Longimanus) his heart was with his brethren in Jerusalem. (Haas, 1944, p.149) However, it was not easy to return and reconstruct his home city in the Land of Israel. It is stated that having fulfilled Ezra's wishes, king Arthachshashta was said that not only had allowed Ezra to come back his homeland but also had ordered his representatives and procurators everywhere to assist Ezra in all steps of his voyage. Most of the sources refer to the date of this journey which took four months to the month of Ab, at summer's end. (Demskey, 1994, p. 2)<sup>4</sup> It is interesting that while some of the scholars give exact date related to the events by Ezra, some other scholars such as Dielman Vikander Edelman questioned whether the historical status of Ezra is unclear or not. He sophisticates that who was first: Nehemiah, the descendant of Zadok or Ezra or who was a predecessor and who was the successor? (Edelman, 2005, p. 23) Moreover, there is a theory, arguing that some of the works and the writings of Ezra were incomplete and Nehemiah was the person who completed Ezra's works. It is still debatable whether Ezra completed all his writings himself or not however it is absolute that Ezra and Nehemiah were the most influential Jews and leading figures in their society.

In general, even some discussions, related to the historicity of Ezra existed, it is commonly approved as Max Dimont argues that "the leaders of the first exodus from Babylonia had set the political boundaries for their homeland; the leaders of the second exodus set the spiritual framework. Therefore to him, both Nehemiah and Ezra were the Pauls of a new Judaism." (Dimont, 1990, p.56)

In this case, it was notable that Ezra's mission was to re-create a Jewish consciousness and identity in his brethren and all Jewish people. It was in the year of

---

<sup>4</sup>Aaron Demskey explains that Ezra lasted his journey towards the fifth month of the year referring to the month *Ab (August)* as it is described in *The Oxford Bible Commentary*. (Barton, and Muddiman, 2001, p. 701)

the 458 when he headed a great number of people, which was claimed to be eighteen-hundreds. (Dimont, 1990, p.56) By this return he did not only place Jewish communities to Jerusalem, he also gets his reputation in this movement. For Jews, Ezra was a religious leader anymore. As Dimont underlines that this accomplishment gave him the title of “Second Moses.” (Dimont, 1990, p.56)

His argument is quite genuine however it must be read in a historical manner, not in a religious manner. In other words, with this migration that Ezra enabled Jews, he took a role similar to Moses as a historical figure or leader. However Moses was a prophet, Ezra was a scribe like Paul. His religious power came from this exodus, not like Moses who got his statue by divine will/Jahweh. Theodore Bergen claimed that the actions of Ezra represent a pseudepigraphic character. In other words, Ezra was the metaphor that emerged as out of a necessity that people need after Roman destruction for that “the evocation of the Ezra was a reminder that the people could and would rebound from disaster.”(Henze & Boccaccini, 2013, p.91)

Therefore being a national and religious leader, Ezra became a hero among the Jews especially after the Second Exodus i.e his expedition of return to Jerusalem from the exile. (Miller&Hayes, 1986, p. 469) (Terkan, 2004, p. 186)



**Image 1:** Codicibus sacris hostile clade perustis/Esdra Deo feruens hoc reparavit opus. <sup>5</sup> (O'Reilly, 2019)

<sup>5</sup> [The sacred books having been burned by enemy destruction, Ezra, zealous for God, restored this work.]/ Farr Carol A. and Mullins, Elizabeth. (2019)Early Medieval Text and Image 2: The Codex Amiatinus, the Book of Kells and Anglo-Saxon Art. Routledge-Taylor and Francis Group. p.25

## A.2 Ezra's Lawprotector and Lawgiver Status

Ezra was an expert in the law of Moses so he wanted his people to also must be careful about the country law. Therefore, for Ezra, there was no excuse for violating and breaking the laws of Moses. It is said that:

Soon after his arrival in Judea, however, Ezra discovered that the local Israelites, Levites, and priests have violated the constitution and broken the ancestral law by marrying foreign wives and mixing the strain of the priestly families. Those who complain to Ezra concerning this misdeed, ask him to come to the aid of the laws lest God conceive anger at all of them alike and again bring misfortune upon them. (Tuval, 2013, p.191)

Therefore it is not surprising that Ezra convinced those people to sent their wives and offsprings away. His restoration of law played an important role and raised his prestige over his people as it is stated that “*Omne Instrumentum judaicae litteraturae per Esradram constat restauratum.*” (Reed, 2005, p. 195)

One of the poems written by Emma Lazarus who studied the history of Hebrews and the Jewish people and praised Ezra is below:

*Oh deem not deer that martial fire  
Say not the mystic flame is spent,  
With Moses's law and David's lyre  
Your ancient strength remains unbent  
Let but an Ezra rise anew  
To lift the banner of the Jews.* (Friedlander, 1917, p. 309)

Of course, there were the people who assisted Ezra “to lift the banners of the Jews”: Sopherim (Soferim) i.e Scribes, they were the scholarly men who succeeded Ezra throughout the following two hundred years and they were regarded as co-laborers of Ezra. (Cohon, 1926, p.78) (Karpeles, 1987, p.27) Sopherim were also called the men of the Great Assembly i.e Synod which consisted of 120 members.

The Babylon Talmud reveals that there was no record related to all members of this assembly except for Ezra, who was its founder and Simon the Upright (high priest Simon I between 310-292 or his grandson Simon II. between 220-202 B.C.) who is said to have been one of the last members of this assembly. (Rodkinson, 1918, p.5)

The position or statue of Ezra might be complicated however it is accurate that he was generally regarded as scribe and priest-scribe in the Jewish tradition. However, there were some groups of people that were said to have believed Ezra was a prophet. A Samaritan sect named *Dustan* was one of these groups. Before mentioning the Samaritan *Dustan* sect who worshipped Ezra as a prophet and

regarded him as “ the son of the god” it is more suitable to give some basics about Samaritans.

## B. The Samaritans and Ezra

### B.1. Who were Samaritans?

The studies, considering Samaritans, had been limited until 1985 when *the Societe d'Etudes Samaritaines*<sup>6</sup> was established. (Hjelm, 2000, p.52) The Establishment of this community was a turning point in Samaritan studies. Hopefully, there is more information related to them in the present literature.

From the historical and religious manners, Samaritans were important religious groups of people. Their ancestors were said to have lived in ancient Palestine however Samaritans still continue to exist in the present day. Pieter Horst explained on this book *Jews and Christians in Their Graeco-Roman Context* that their community is very small and it was calculated 675 in number. (Horst, 2006, p.134) According to another research, their population was close to the eight-hundred just in near 2011. (Fried, 2014, p. 123) The same author states that some of these subjects were living near Kiryat Lurza<sup>7</sup> the Mount of Gerizim and the rest of them were residing in the city of Holon, just outside of Tel Aviv.(Fried, 2014, p. 123) It is interesting that Ingrid Hjelm argues that those Samaritans were regarded as keepers of laws that derived from the Hebrew word “*somerim*”. *Ingrid Hjelm* expressed that:

“Whereas the Hebrew Bible considered the origin of the Samaritans to have resulted from the settling of heathen colonies in northern kingdom after the fall of Samaria, Samaritan tradition related the origin of the tribe(s) to the settling in holy land. Samaritans are presented as descendants of Ephraim and Manasseh along with adherents from other tribes. Their list of high priests is traced back to Phinehas, son of Eleazar, son of Aaron. The original tabernacle was erected on Mount Gerizim by Joshua, where commandments of the Law were written.” (Hjelm, 2000, p.23)

It has been a controversial issue of whether Samaritans were pure Israelites or not. Some scholars like M. Gaster, F. Altheim, and R. Stiehl insisted that Samaritans

---

<sup>6</sup>*The Société d'Études Samaritaines* is an international organization for scholars working with Samaritan literature, languages, history, religion, theology, rites, calendar, music, and more. At present, the society has 43 members, who work in academic institutions from Australia to Canada, from Israel to Scandinavia. (<https://www.socsam.org/> retrieved in 29/09/2020)

<sup>7</sup> Kiryat Lurza is a village located on the Mount of Gerizim which is near the city of Nablus.

were original Israelites. (Hjelm, 2000, p.23) Moreover, Alheim goes further and says that Samaritans are none other than a purely Jewish sect. (Hjelm, 2000, p.23) Unlike these scholars, even he agrees with those scholars who claimed that Samaritans worship the same God as the Jews, they read the same book “Torah of Moses”, and they practice the same laws but it is a fact that in practice, as Ingrid Hjelm emphasizes, Samaritans and Jews are very different. (Hjelm, 2000, p.23) According to him, even Samaritans experienced a more conservative Jahwistic cult and this was not regarded as different from Judaism, however, Samaritans have never called themselves “Jews” but preferred to be called “Israelites” and they thought that Judaism was a perverted religion. (Hjelm, 2000, p.235)

## B.2. Samaritan Old Testament

Their religious book was the Pentateuch. There were also some contradictions related to the origin of their book. However, scholar Rowley stated that there was a weak possibility that Samaritan Pentateuch was borrowed from Jews after the breach [with Jews] become complete but he strongly believed that it reached its completed form before the time of Ezra. (Hjelm, 2000, p.35) It is probable that Ezra’s affairs to restore the country law might have caused that Samaritans treated Ezra with the greatest bitterness.

However, some scholars such as W. F. Albright and F.M Cross stated that Samaritan Old Testament was composed in the era of Maccabean and early period of the Hasmonean Dynasty which dates back to the second century B.C. (Hjelm, 2000, p.37) Especially, it is known that F.M Cross concluded this date for its origin after he has examined and studied the textual type of Pentateuch, its orthographic style, Paleo-Hebrew script, and its linguistic usage. (Hjelm, 2000, p.37)

Mar Uqba, a Babylon Exilarch in the tenth century, claimed that the Torah was given to Israel in its Hebrew characters and in the Hebrew language by Moses however it was given to Israel through Ezra but Ezra’s Torah had Assyrian character and it was written in Aramaic language. Mar Uqba maintains that finally the Assyrian characters and Hebrew language were selected for Israel and Hebrew characters and the Aramaic language was left to the Idiots. (Rodkinson, 1918, p.1710) According to R. Hisda those *Idiots* referred to the Samaritans while Hebrew character meant the Libnuah character. (Rodkinson, 1918, p.1710)

Ezra rejected the religious and social approaches of the Samaritan view. After he reached the land of Israel, Ezra got disappointed for his brethren was under the influence of Samaritans. He thought that the reason why his people neglected or manipulated the ancestral laws was the Samaritan influence on society. He witnessed that his people had intermarried freely with women who were non-Jewish, they had given up keeping the Jewish holidays and remembering other commandments.

Ezra also thought that Jews who were the follower of Samaritans sect was incognisant of the great spiritual heritage of Israel and he also believed that the children or young generation have already forgotten their own Hebrew language.

Therefore the restoration of marriage laws as it was mentioned earlier was one of Ezra's reactions to the Samaritan sect and soon there would be some far-reaching results. James Alan Montgomery who is the oriental and biblical scholar, professing Old Testament and Semitics describes on his book "*The Samaritans: The Earliest Jewish Sect Their History, Theology and Literature*" Ezra's reaction to Samaritans below:

Ezra, Zerubbabel, and Joshua gathered together the whole congregation into the temple of the Lord, with 300 priests, 300 trumpets, 300 scrolls of the Law, and 300 children, and they blew the trumpets and the Levites were singing. And they anathematized, outlawed and excommunicated the Samaritans in the name of the Lord by writing upon tables, and with an anathema of the Upper and Lower Court (i.e. of heaven and earth) as follows: let no Israelite eat of one morsel of anything that is a Samaritan's: let no Samaritan become a proselyte and allow them not to have part in resurrection of the dead. And they sent this curse to all Israel that were in Babylon, who also themselves added their anathema. (Montgomery, 1907 p.194-195)

As a result, it was not surprising that Samaritan hatred raised against Ezra. They saw Ezra as a prophet, but a "perverted prophet".

#### C. "Dustan Sect" and Their Positive Attitudes Towards Ezra

Moreover, even in the general Samaritan idea for pervertedness of Ezra is highly common in many sources however some sources mention that there was a Samaritan-origin group of people who had split from the Samaritans later. The name of this sect was *Dustan*. According to Abu'l Fath, a Samaritan chronicler who lived in the 14th Century, the origin of the *Dustan* sect goes back to the era of Alexander the Great. (Montgomery, 1907, p.254) Meanwhile, Samaritans were said to have existed in two different sects. Al-Mas'udi who was an Arabic historian, geographer, and traveler (d. 956) mentioned two sects of Samaritans known as *the Kushan* i.e. *Kustaniya*, and *the Dustan*, i.e. *Dustaniya*. (Montgomery, 1907, p.259) the Kushan sect by the Jews, were settled in Samaria, and later would become the Samaritans. (Terkan, 2004, p. 158) However, it is reported that Dustan sect separated from the rest of the Samaritans and they preached in their own synagogues. (Montgomery, 1907, p.259)

The Dustan sect is remarkable due to the fact that they were said one of the group people who approached the figure of Ezra positively unlike the other Samaritans. Until this part, it was mentioned that Samaritans generally called the Ezra as a son of God for their bitterness as in the manner of metaphorical level and negatively. In other words, they allegorized Ezra negatively. However, it is said that Dustan sect was a small sect, they got sympathy towards Ezra and his new Torah. (Lazarus-Yafeh, 1992, p.62)

#### D. Rethinking of Ezra as “Angelic Metaphors” in the Christian Mind

The phrase “Ezra was the son of God” and some ideas similar to this statement might be come across in many sources. Until this part, this phrase was understood in its real meaning. However, it is probable that what if it was a metaphor that was developed specially by Christian ideas, having been integrated with Greek philosophy? The important point is about the concept of Angelic interpretation.

To clarify, Christianity is a religion that influenced many religions or beliefs. Its theological and philosophical interpretations may be found in other religions and disciplines. Especially, the integration of the Greek philosophy with Christianity since the third century contributed to Christian intellectual and literature conditions in addition to its religious outcomes.

This reminds us a theory that Christian ideas such as “Angelic characters”, “Fallen Angels” which claims that sons of God can be adopted by Jews in late antiquity or early Medieval. It is claimed that there was no information related to fallen angels until the seventh century. However, the traditional Judaistic sources were said to have implied that “sons of God” of Genesis 6:2<sup>8\*</sup> might refer to “angels”. (Hjelm, 2000, p.195) Ezra performances as an angelic position and as a mediator between humans and Jahweh thus he was regarded as son of God i.e angel of God. (Reed, 2005, p.195)

As we have seen, then late antique Jewish, Christian, Gnostics, and pagan forms of monotheism were never simply pure. Guy Stroumsa underlines that for example, Marinus of Neapolis who was a Samaritan and was the successor of Proclus gave up their creed and take up Hellenism. (Stroumsa, 2015, p.26)

Until the third and fourth century, monotheism for Christian and Judaistic tradition has been truly experienced in practice. However since from the fourth century, monotheism was regarded in different shapes and colors. Even the most theological disputes, related to the divine nature of Christ, appeared as a result of period of the time that monotheism would never be pure anymore and it was easy to manipulate and pervert it.

As a result of Greek-influenced Christian Angelic and Messianic interpretations, it may be claimed that Samaritans perverted Abrahamic monotheism thus it became easy to accuse Ezra of being the son of God in Samaritan mind. Ingrid Hjelm shows Christian theology also affected the Samaritan belief:

The phraseology is clearly marked by this influence and several of the epithets attributed to Jesus can be found in the

---

<sup>8</sup> \*Genesis 6:2 says That the sons of God saw the daughters of men that they *were* fair; and they took them wives of all which they chose."

Samaritan belief in Moses, who never can reach a divine status similar to that of Jesus due to absolute monotheism indeed. Moses is the sole prophet, the confinant, the son of his house, one with whom God talked face to face. (Hjelm, 2000, p.21)

While concluding;

Ezra figure in Islamic literature has been a controversial issue as some Muslim scholar approached Ezra in a positive way and connected him with Uzayr like parallel with the Qur'an<sup>9</sup> however some of the Muslim scholars stand in a negative position towards Ezra. Ibn Hazım, his contemporary scholar, 'Abd al-Malik al-Djuwayni (d. 1085), and Samau'al al-Maghribi, wrote about Ezra and his negative image. In general, among them, Ezra was intentionally falsified and corrupted the Torah. (Fried, 2014, p.137) According to Ibn Hazım, Ezra was responsible for the falsification of the Bible and thus Ibn Hazım does not hesitate to put a title "Zindiq" i.e a heretic, to Ezra. (Fried, 2014, p.132)

Moreover, the claim of Samau'al al-Maghribi was, as it was mentioned earlier, that Ezra did all things to achieve his goal, intending to take the power from the Davidic Dynasty. Maghribi might be right for his assumption related to the conclusion as the regime was in the hands of the priests of the Aaronic Dynasty during the time of the Second Temple.

However, there were some Muslim scholars who speak of the heroic image of Ezra such as al-Tabari (d. 923) and al Tha'labi (d. 956). Al Tha'labi was famous due to his great work named as Tales of the Prophets (*Qisasal-Anbiyá*). In this work, Al Tha'labi underlines that Jews lost the Torah as a punishment for their sins and troubles in that times, and the resaving and perfect completion of the Torah by Ezra resulted in exaggerated worship to him. (Lazarus-Yafeh, 1992, p.56) Also, another Muslim scholar, Al-Ta'ālibī (d. 1468) was one of those who minimize the accusation of Jewish for if they worship Ezra as the son of God. He highlights that only a small sect of the Jews believed that Ezra was the son of God. (Fried, 2014, p.129)

Similar to Al-Ta'ālibī's claim of a small group of Jews, worshipping Ezra as the son of God, Ibn Hazım had already mentioned the name of this group in his books named *Ṭawq al-ḥamāma* and *Kitāb al-aklāq wa'l-siyar*. He separates a chapter about the classifications of Jews and describes the five sects of Jews. He begins with Rabbanites who believe in rabbis and then mentions Karaites who preach the solely

---

<sup>9</sup> The Qur'an says (Surah Tawba:30 ) that The Jews say, "Ezra is the son of Allah "; and the Christians say, "The Messiah is the son of Allah ." That is their statement from their mouths; they imitate the saying of those who disbelieved [before them]. May Allah destroy them; how are they deluded?



book of Torah and Prophets. Among to him third sect was 'Isāwiyya sect who worshipped that Christ was a prophet sent to Israelites and Mohammad was sent to Arabs and to the children of Ishmael. The fourth sect of Jews was the Samaritans and lastly, the fifth group was called Sadducees, i.e Şadūqiyya (Zaddokites) who were Yemenite Jews. Ibn Hazm assumes that Sadducees might be referred to the small group of Jews, who believed that Ezra was the son of God. (Fried, 2014, p.129)

In the light of this information, it can be stated that Jewish or Jewish-originated people who were said to have worshipped Ezra (Uzayr) as the son of God represented only the small group of Jews. Until now, two of the Jewish sects were underlined because one of them might be a genuine group who worshipped Ezra as the son of God: Dustan sect, who were the small brethren in Samaritans and the other group was Sadducees who were Yemenite Jews. However, it is said that Ibn Hazm has never been in Yemen and there is no evidence proving that Sadducees lived in Yemen. (Fried, 2014, p.132) Therefore the last argument may need to be sophisticated more. However, it's my personal opinion that the "the small sect, said to have regarded that Ezra was the son of God, might probably be *Dustan sect* who were Jewish-origin Samaritans. However, it is still controversial that whether the title "son" was used to define its true meaning like its attribution to Jesus or to remind us its metaphorical meaning like in Christian literature. It is a fact that a Samaritan belief, being integrated with Christian minds, already integrated with Greek Philosophy should not surprise us. Moreover, it may be assumed that the Dustan group of Samaritans might be influenced by these Greek-integrated Christian matters like Angelic or Messianic metaphors since from the 4th until they disappeared.

Lastly, it is important to mention that theologian Professor Dr. Mustafa Öztürk offers detailed information about the alternative names attributed to Ezra and he sophisticated Ezra character in the manner of surah 9:30 in his article named "Üzeyir Allah'ın Oğludur iddiasına Dair Bir inceleme". (Öztürk, 2003, p.157-174) In the conclusion part of his study, he approves that not the whole of Jews but just some part of Jews regarded that Uzayr (Ezra) was the son of God. However, he did not define name of this Jewish sect. Therefore, this article tries to specify this blank of name, attributed to Jews who worshipped Ezra as the son of God: Dustan Sect.

### Bibliography

- Barton J., & Muddiman J. (2001). *The Oxford Bible Commentary*. New York: Oxford University Press.
- Bury, J. B., Adcock, F. A., & Cook, A. S. (1933). *The Cambridge Ancient History* (Volume 4). The Cambridge University Press.
- Cohon, S. S. (1926). *Jewish Reference Book*. Cincinnati.
- DeGregorio, S. (2006). *Bede: On Ezra and Nehemiah*. Liverpool: Liverpool University Press.
- Demsky, A. (1994). Who came First, Ezra or Nehemiah. *Hebrew Union College Annual* Vol. 65 Hebrew Union College Press.
- Dimont, Max I. (1990) *Jews, God, and Theory*. Revised by Ethel Dimont Penguin Group.
- Edelman, D. (2005). *The Origin of the Second Temple: Persian Imperial Policy and The Rebuilding of Jerusalem*. London: Equinox Publishing.
- Farr Carol A. and Mullins, Elizabeth. (2019) *Early Medieval Text and Image 2: The Codex Amiatinus, the Book of Kells and Anglo-Saxon Art*. Routledge-Taylor and Francis Group
- Fried, L. S. (2014). *The Studies on Personalities of the Old Testament: Ezra and the Law in History and Tradition*. Columbia: The University of South Carolina Press.
- Friedlander, J. (1917). *The Standart Book of Jewish Verse*. New York: Dodd, Mead, and Company.
- Haas, J. D. (1944). *The Encyclopedia of the Jewish Knowledge*. New York: The Behrman's Jewish House Print.
- Henze, M., & Boccac, G. (2013). *Fourth Ezra and Second Baruch*. Leiden-Boston: Brill Press.
- Hjelm, I. (2000). *Samaritans and Early Judaism*. Bloomsbury: Sheffield Academic Press.
- Horst, P. v. (2006). *Jews and Christians in Their Graeco-Roman Context: Selected Essays on Early Judaism*. Tubingen: Mohr Siebeck Press.
- Karpeles, G. (1987). *A sketch of Jewish History*. Philadelphia: Jewish Publication Society of America Press.
- Lazarus-Yafeh, H. (1992). *Intertwined World-Medieval Islam and Bible Criticism*. Princeton: Princeton Univesity Press.

- Maghribi, S. (1986). *İfhamu'l- Yehud*. (M. A. eş-Şerkavi, Dü.) Kahire: Dar'ul Hidaye.
- MILLER, J. M. & Hayes, J. H. (1986). *A History of Ancient Israel and Judah*, Philadelphia: The Westminster Press.
- Montgomery, J. A. (1907). *The Samaritans: The Earliest Jewish Sect, Their History, Theology and Literature*. Philadelphia: The John C. Winston CO. Press.
- O'Reilly, J. (2019). *Early Medieval Text and Image2: The Codex Amianutus, the book of Kells, and Anglo Saxon Art*. (C. A. Farr, & E. Mullins, ) New York: Routledge-Taylor and Francis Group.
- Öztürk, M. (2003). Uzeyir Allah'ın Oğludur İddiasına Dair Bir İnceleme. *Akademik Araştırmalar Dergisi*.
- Reed, A. Y. (2005). *Fallen Angels and the History of Judaism and Christianity*. New York: Cambridge University Press.
- Rodkinson, M. L. (1918). *The Babylon Talmud*. New York.
- Stroumsa, Guy G.(2015).*The Making of the Abrahamic Religions in Late Antiquity*. Oxford. the University of Oxford Press
- Terkan F. (2004).*The Samaritans (el-Samiriyyün) and Some Theological Issues Between Samaritanism and Islam*. AÜİFD volume, XLV number II
- The Second Book of Esdras
- Tuval, M. (2013). *From Jerusalem to Roman Jew: On Josephus and the Paradigms of Ancient Judaism*. Nehren: Mohr Siebeck.
- Viviane, C. (2005). Esdras est-il le fils de Dieu? *Brill*, 165-181.

#### **Online Sources**

- Laurenziana, B. M. (2020). Codex-Amiatinus: <https://www.bl.uk/collection-items/codex-amiatinus> retrieved in 19/09/2020
- Mindel, N. (2020). *Ezra the Scribe*. Chabad.org: [https://www.chabad.org/library/article\\_cdo/aid/111905/jewish/Ezra-the-Scribe.htm](https://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/111905/jewish/Ezra-the-Scribe.htm) retrieved in 19/09/2020
- Société d'Études Samaritaines. <https://www.socsam.org/> retrived in 29/09/2020

## The Contemporary Sociology Methods in Turkey: The Analysis of Methodology Debates and Dualities

Türkiye'deki Çağdaş Sosyoloji Metotları: Metodoloji Tartışmaları ve İkilikler Üzerine Bir Analiz

**Nuriye Çelik**

Assistant Professor, at the Department of Sociology. Faculty of Arts and Science. Sinop University/ Sosyoloji Bölümü, Fen Edebiyat Fakültesi. Sinop Üniversitesi  
Email: nuriyesenelcelik@gmail.com, Orcid ID: 0000-0001-6368-1956

Makale Bilgisi	Article Information
<b>Makale Türü – Article Type</b>	Araştırma Makalesi / Research Article
<b>Geliş Tarihi – Date Received</b>	9 Temmuz / July 2020
<b>Kabul Tarihi – Date Accepted</b>	26 Aralık / December 2020
<b>Yayın Tarihi – Date Published</b>	30 Aralık / December 2020
<b>Yayın Sezonu</b>	Ekim – Kasım – Aralık
<b>Pub Date Season</b>	October – November – December

**Atf / Cite as:** Çelik, Nuriye, The Contemporary Sociology Methods in Turkey: The Analysis of Methodology Debates and Dualities/Türkiye'deki Çağdaş Sosyoloji Metotları: Metodoloji Tartışmaları ve İkilikler Üzerine Bir Analiz. tarr: Turkish Academic Research Review, 5 (4), 479-492. doi: 10.30622 tarr.767102.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and confirmed to include no plagiarism. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr>

**Copyright** © Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey. All rights reserved.



## **Türkiye’deki Çağdaş Sosyoloji Metotları: Metodoloji Tartışmaları ve İkilikler Üzerine Bir Analiz**

**Nuriye Çelik**

### **Özet**

Sosyolojideki metodoloji tartışmaları, sosyolojinin bir bilim olarak doğduğu yıllara kadar dayandırılabilir. Sosyolojinin bir bilim statüsü elde etme çabası ve kurucu sosyologların tanık oldukları toplumsal değişimler, yeni ortaya çıkan sosyoloji biliminin metodolojik tercihlerini de belirlemiştir. Pozitivizimin uzunca bir süre sosyolojideki tek yöntem olarak kabul edilmesi, bu geçmişten beslenmektedir. Tıpkı sosyolojinin doğduğu yılların düzenli bir topluma duyduğu ihtiyaçla bağlantılı olarak şekillenmesi gibi, sosyolojinin metodoloji yöntemleri de artan birey temelli eğilim, toplum- birey ikileminde birey lehine ortaya çıkan toplumsal görüşlerden, modern toplumdaki sorgulamalardan kaynak almakta ve etkilenmektedir. Bu çalışmanın amacı sosyolojideki metodolojik tartışmalar ile dualiteler arasındaki ilişkiyi ortaya koymak ve metodolojik tercihlerin çağdaş durumunu görmek adına son dönemdeki sosyoloji doktora tezleri ve makaleleri inceleyerek, bu çalışmaların yöntemlerini tartışmaktır. Metodolojideki değişimlerin toplumsal değişimlerle paralel ilerlediği, çağdaş sosyoloji anlayışının mikro temelli teorilere yöneldiği ve buna bağlı olarak sosyolojide son dönem akademik yazında nitel yöntemin daha fazla kullanıldığı tespit edilmiştir. Bu sonuç metodolojik tartışmaları sonlandırmayacaktır fakat metodolojideki toplumsal değişim etkisini gözlemlemek bakımından önem kazanmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Metodoloji, İkilikler, Türkiye Sosyolojisi, Nitel Yöntem, Nicel Yöntem.

## **The Contemporary Sociology Methods in Turkey: The Analysis of Methodology Debates and Dualities**

### **Abstract**

The debates on methodology in sociology can be based upon the years when sociology was born as a science. The effort of sociology to achieve a science status and the social changes witnessed by the founding sociologists have determined the methodological preferences of sociology which a new emerging science. Positivism has been accepted as the unique method in sociology for a long time because of that historical roots. Just as the years of the birth of sociology are linked to the need for a regular society, the increasing individual-based tendency in methodology is shaped by the social aspects that arise from a society-individual dilemma in favour of the individual. This study aims to reveal the relationship between methodological debates and dualities in sociology. To be able to see the contemporary status of

methodological preferences, it has examined the methods of sociology doctoral theses and articles written recently. As a result of that study, it was seen that the changes in the methodology have proceeded in parallel with the social changes in society and, contemporary sociology has produced theories based individual and the qualitative method was used more in the recent academic literature in sociology. This conclusion will not end the methodological discussions however, it gains importance in observing the effect of social change in methodology.

**Keywords:** Methodology, Dualities, Turkish Sociology, Qualitative Methods, Quantitative Methods.

### Introduction

“‘How beautiful the world is, and how ugly labyrinths are,’ I said relieved.  
‘How beautiful the world would be  
If there were a procedure for moving through labyrinths,’  
My master replied.  
Umberto Eco, *The Name of the Rose* (1983:178)”<sup>1</sup>

The most fundamental question of scientists is what we know, how we access information and how we know it (Della Porta and Keating, 2008:1). Answering this question will lead to a methodological discussion that going back to the time when knowledge was born. The methodology is a method of thinking which provides the opportunity to obtain, question, measure, prove and present the information to others. In that case, the methodology provides us with a roadmap for access to information. Each of the routes on this map is an approach. Approaches "include epistemology or questions about the theory of knowledge; the purposes of research, whether understanding, explanation or normative evaluation; and the ‘meta-theories’ within which particular theories are located" (Della Porta and Keating, 2008:1). In sociology field, “a theory is a way to explain different aspects of social interactions and to create testable propositions about society” (Keirms et al., 2013:17). During the foundation period of sociology, the first assumptions about methodology started to be put forward. Grand theories, such as the concept of social solidarity used by Durkheim in his analysis of suicide, analysed major social changes using large scales. On the other hand, dramaturgical analysis developed by Goffman was used to analyse one-to-one relationships at the micro-level. Thus, sociological paradigms such as structural-functionalism, symbolic Interactionism, conflict approach and methodological orientations proposed by these paradigms have emerged. The classical theory, which included the contributions of the founding European theorists of the 19th century and the increasing contribution of American sociologists in the 20th century and the influence of Marx in the 1960s and 70s, with the expanding feminist studies in recent years has been shaped as contemporary sociology.

"The contemporary theories include conflict theory, critical theory, symbolic interaction theory, and social exchange theory. In more recent decades, several additional theoretical perspectives have been elaborated, including, for example, rational choice theory, which

---

<sup>1</sup>Collins, D. (2005). *Organisational change: sociological perspectives*. Routledge.

is closely related to exchange theory, the sociology of emotions, neo-functionalism, general systems theory, structuration theory, sociology, and various postmodern perspectives. The continued development of various forms of feminist theory has also been influential in the field" (Johnson, 2008:5).

The method debates in the sociology field are as old as the debates on individualism and socialism between Durkheim and Tarde (Çelik, 2018; Niezen, 2015; Vargas et al., 2008). Should sociological problems be analysed through institutional mechanisms that revolve around the individual and emerge from the interactions of individuals (Simmel, 2009; Tarde, 1903), or through norms imposed by the society above the individual (Durkheim, 1982a; Durkheim, 1982b)? Of course, it is not clear as this simple question in methodological perspectives because of some concepts such as the duality of structure or the definition of society or passive individual. Social scientists, who were influential in the emergence of sociology in the 19th century, knew that sociology would become a respected science when they applied the common methodological methods in it. This is the reason why Durkheim strives to separate sociology from philosophy and psychology in the coming years and try to give it a scientific character (Durkheim, 1982b). The first issue to be discussed was the research object of sociology. Founding names such as Marx, Comte, and Durkheim developed structure-oriented sociology theories whose main explanatory variables consist of structural phenomena (Esgin and Özben, 2018:36). In this approach, individual actions are influenced by institutional structures. Other orientations in sociology are agent-oriented approaches that centre on individual actions (Esgin and Özben, 2018:36). In this approach, the individual is the only source that has the meaning of action. As the owner of positivist philosophy and sociological theories, Comte developed a social natural science with explanatory schemes; in the *Rules of Sociological Method*, Durkheim states that sociology aims to build theories through induction based on the observations made on human behaviour in advance" (Giddens, 2013:159). Thus, the social scientist will examine comparable phenomena and avoid the uncertainty of everyday activities. The sociological method, therefore, refers to an important way of thinking that directly determines the research topic of sociology.

According to Giddens, a sociologist's questions in the research process consist of factual, comparison, development and theoretical processes (2012:112). In this process, if the sociologist thinks such as Durkheim, that society has more rigidity than individual actions and that the social structure is something other than the individual, the methodological path he chooses will include positivist qualities. But sociologists, like Goffman, acknowledge that social interactions are created by individuals who make conscious choices, will remain on a much more individualistic level than a sociologist working on a structure-agent relationship that Giddens calls (2012:145) the duality of structure. Similarly, it is inevitable for a Marxist sociologist to conduct a research process through class relations and conflicts. Social and intellectual changes in the modern world have also influenced sociological methods. In the process of the decline of commodity narratives with the influence of post-modernism, classical grand theories have received their share of criticism. The influence of contemporary sociologists such as Baudrillard, Foucault, and Habermas on the methods is another result of the re-evaluation and questioning of classical narratives. For example, Goffman's "civil inattention" is an important state of interaction that allows modern society to spend its daily life in safety and

respect, and in contrast to classical sociological theories, micro-level interactions are objects of that study.

We see that methodological differences in sociology exist between qualitative and quantitative methods, similar to the perspectives arising from the duality of structure and agent. This divide is shaped by the position of sociology between humanities and natural sciences. “One is associated with the humanities and aligned to constructivism, logical induction and theory-building in the sense of Berger and Luckmann (1991) or Glaser and Strauss (2017), while other is related, to positivism, deduction and falsification in Popper’s (2008) sense” (Schwemmer and Wiczorek, 2018). Thus, methodological distinctions have led to the emergence of different Ecoles of sociology and ontological concerns controlled by different paradigms.

“In the United Kingdom, the so-called paradigm wars of the 1980s put a strong emphasis on qualitative methods that are still present today (Bryman, 2008; Gage, 1989). Another example is found in Germany. Here, the so-called ‘Positivismusstreit’ of the 1960s was fought between representatives of the paradigms of critical rationalism and critical theory (Adorno, 1987). The outcome led to a deepening divide between scholars applying qualitative and quantitative methods as well as antagonizing views on theory that still exist today (Münc, 2018)” (Schwemmerand Wiczorek, 2018).

The basis of traditional hermeneutics which criticizing the methodological partnership of natural and social sciences and positivist evaluation lies in the concept the understanding developed by Dilthey in 19th century (Kasapoğlu, 1992). Weber, who incorporating causal and semantic explanation into the sociological analysis, as opposed to the subject-object separation of Heidegger and Gadamer, provide an objectivist comment (Kasapoğlu, 1992). When we accept that the subject reproduces and shapes meaning instead of what object separation, we face a tradition of analysis that begins with Giddens and continues with Mead, Blumer, Alfred Schutz, Berger, and Luckmann. According to Kasapoğlu, sociology as a science with multiple paradigms, contain that samples (1992): system and conflict paradigms (Friedrichs 1970); Open system and Closed-System paradigms (Eisenstadt and Curelaru, 1976); Marxist, Freudian, Durkheimian, Weberian, Phenomenological, Ethnomethodological, Symbolic Interactionist and Conflict Theory (Effrat, 1972) and also as the basic sociological paradigms:

- a) Social facts (Durkheim)
- b) Social definition (Weber)
- c) Social behaviour (Skinner)

These paradigms differ from the distinctions between Durkheim's positivist methodology and Weber's hermeneutics and Skinner's behavioural approach. Dilthey's advocacy of social science understanding-based constitutes a philosophical tradition that feeds Weber. Wright Mills's 'Sociological Imagination, Alfred Schutz's Social Phenomenology, Harold Garfinkel's Ethnomethodology and Anthony Giddens' Double Hermeneutic approaches form the basis of contemporary sociological theories (Akin, 2008: 110).



### 1. Methodology in Contemporary Sociological Theories and Dualities

Structure-agent, structure-interaction, macro-micro, understanding-explanation, qualitative-quantitative dualisms in sociology have been the subject of discussion for a long time and in social sciences for to overcome these dualisms, knowledge, objectivity, ontological, epistemological and methodological assumptions, positivist and hermeneutic paradigms have started to be discussed (Uluocak, 2016:103). The struggle to overcome these dichotomies has caused some perspectives such as structuring theory, relational sociology, sociological imagination, social phenomenology, ethnomethodology and double hermeneutic.

Positivist sociology, to discover and document the universal causal laws of human behaviour, emphasizes determinist relations about human activism (free will, will and rationality) and positivist sociology science explanations should not contain any logical contradictions and should be consistent with the observed facts (Bayhan, 2016:222). Positivist social science assumes that objective, observable facts are fundamentally separate from ideas, values or theories (Bayhan, 2016:222). Individual-society, structure-agency, action-system, subjective-objective, qualitative-quantitative dualities determine the differences between positivism and hermeneutic paradigms. Among these dualities meanwhile, society, structure, system, objective and quantitative are the main object and study areas of the positivist paradigm; individual, action, subjective and qualitative are the basic objects and study areas of the hermeneutic paradigm. Based on this differentiation, the following methodological classification can be made:

(a) Methodological Integrity: Research that is within the scope of the positivist paradigm and examines the structure.

(b) Methodological Individualism: Action-based analysis that within the field of study of the Hermeneutic paradigm.

(c) Methodological Relationality: New approaches that transcend the one-dimensional review process and investigating structure and action (Ritzer and Stepnisky, 2014:691, as cited in Bayhan, 2016:222-3).

The method changes in sociology are a product of the changes that modern sociology has undergone. It is necessary to look at the space of sociology in the contemporary period in detail. What is the function of sociology in societies today, societies are constantly changing, what about the sociology? How does sociology adapt to the analysis of societies that change so rapidly? Is sociology sufficient to analyze the problems of modern societies and to produce solutions? According to the paper which is based on the keynote address presented by Mark S. Mizruchi, at the 2016 Annual Meeting of the Michigan Sociological Association (2017:1):

"During a time when sociology programs at many colleges and universities are shrinking, we want to look forward. What should/could we be studying? What should we be including in our academic programs to make sociology more relevant to all levels of students and decision-makers? What about businesses or governments? Can [I] put [my] finger on why undergraduate degrees

in sociology are looked down upon but those in marketing or planning are not?"

The criticism that American sociology has lost its function belongs to Mizruchi. Mizruchi has considered the job opportunity in the first place among the reasons for the decreasing interest of students toward sociology, then he has mentioned the methodological diversities, and he has demanded from sociologists that be more willing to take alternative viewpoints seriously, and to be willing to face evidence that did not fit deeply their worldviews (2017:24). By the way, how is the methodological diversity and approach to different views among sociologists in Turkey?

## 2. Classification of Methods in Sociology Field in Turkish Literature

Sociology in Turkey arises as modernization, the pains of modernization and prescribing about how we modernize (Akpolat, 2016:4). Similar to the way sociology was created to find a solution for the social crises and post-revolutionary uncertainties in the 19th century, the entrance of sociology in Turkey has coincided with the founding of the New Republic, therefore, it witnessed the construction process of a new nation and state tradition. In institutionalized sociology concept in Turkey, especially in Ziya Gökalp sociology, Durkheim-Comte French sociology is effective (Erbaş, 2015; Çelebi, 2008). It is for this reason that Gökalp is a sociologist who is not a data-oriented but idea-oriented, and the mission of creating a modern nation society has been introduced by him (Çelebi, 2008). II. Mahmut, in 1826, has made real the comprehensive reforms in the field of law, education, administration, bureaucracy, and even communication tools and so on. As a result, a new bureaucrat intellectual class emerged (Bulut, 2014:3). The desire to establish a society and a state-organized according to the positive philosophy has arisen during this period (Bulut, 2014:3). Young Turks are interested in sociology because of two things: they thought the best way to express their views is sociology and also, they believed that science which can penetrate every field, should be involved in management (Bulut, 2014:5). As a result, two important founding names emerged within them: Ziya Gökalp and Prince Sabahaddin.

The first sociology program in Turkey is Istanbul University Literature Faculty and after the republic is the Faculty of Language, History and Geography sociology programs (Erbaş, 2015). At that time in Turkey, there is Istanbul Ecole which includes the understanding of sociology based on more theoretical debates, is not oriented to concrete, is not separated from history and there is Ankara Ecole, although not very influential, that shaped by the influence of the French Frederic Le Play and Prince Sabahaddin and it is non-theoretical and oriented to field research (Erbaş, 2015:8; Bulut, 2014; Akpolat, 2007:17). Prince Sabahaddin is the second most important sociologist in Turkey and he focuses his attention on social life, not on models (Çelebi, 2008). He similarly Gökalp, plans to use the sociological knowledge for the resolution of the issue of Turkey's salvation and they both study in a macro-sociological way (Çelebi, 2008). Arriving in Istanbul in December 1933 as an asylum seeker professor, Kessler presented a community-centric, data-oriented and policy-oriented, practical, mezzo-scale image of sociology (Çelebi, 2008).

“In the 1940s, Behice Boran and Niyazi Berkes began to research Anatolian villages and established a macro-scale, community-centered, data-oriented studies. As can be seen in the books of Tahir Çağatay and Hans Freyer in the 1950s, the teaching of sociology has transformed into a theoretical education way. In the 1960s, Boran's student Mübaccel Kıray and Kıray's student Emre Kongar have developed a socio-centered, data-oriented, macro-scale sociology. The most popular research technique of this period is the survey method. Sociologists became more interested in micro issues in the 1980s. Women, family, gender role attitudes, media, domestic violence, environment, street children, entrepreneurship, everyday life, old age, suicide researches are rapidly spreading in 10 years until the 1990s. The discussions on the history of sociology and the discussions of epistemology and methodology increased in the 21st century” (Çelebi, 2008).

Some opinions are accusing Ziya Gökalp about to imitate the Western sociologists and claiming that Turkish sociology imitates Western sociology instead of producing something new (Kaçmazoğlu, 2003:74, as cited in Çağan, 2007:70). These criticisms can be repeated in the field of the method, and it can be claimed that the choice of method is determined by the influence of Western sociology. Besides, it should not be forgotten that the subject and method preferences in sociology are affected by the changes in the society where the sociologist lives. Baykan Sezer (1993) explained his views on the method of sociology in his book, *Method Discussions in Sociology*. According to him, what Turkish sociology should do is try to determine both national sociology perspectives and its method correctly. He also believes that there is a difference between Western sociology and Turkish sociology (Çağan, 2007:75). Due to a nationalist-conservative understanding of modernization in the 1970s, it was seen that İbrahim Kafesoğlu, Mehmet Kaplan, Erol Güngör, Cemil Meriç criticized the Turkish revolutions in the *Turkish Literature Journal* and they formulated an ideology of Turkish-Islamic synthesis (Akpolat, 2006:23). Also, Korkut Tuna (1991) draws attention to the east-west distinction in the analysis made with the concepts imported from the west.

Parallel to the economic, social and political changes in the world in the 1980s, criticism of modernism, individualism, Frankfurt School, postmodernism discourses began to find a place in sociology. The 1980 military coup in 1983 and the transition to a free-market economy is rapidly pushing Turkey into the global economic dynamics, and also in connection with globalization, Turkish sociology begins to fill the conceptual toolbox with translations of postmodern and poststructuralist sociology that has just developed in the West (Akpolat, 2006:24).

Therefore, it can be summarized the development of Turkish sociology in the historical process, as a positivist approach starting with the notion of the founder, a philosophical and theoretical background, Macro-scale field research, which has been influenced by American sociology and a sociological tendency towards micro issues in the last period. The methodology debates in sociology also coincide with this last period. The literature of sociology in Turkey, there are studies mentions the concept of objectivity in sociology (Öztürk, 2017;), focus on methodological

distinctions and multiple paradigms in sociology (Kasapoğlu, 1992; Alkan, 2015; Çetintaş, 2015; Akın, 2008), and taking attention to methodological dualities and values (Aksan, 2016). According to Çelebi, the object of sociologists is sometimes society, sometimes politics, nation, and state (2008:71). Therefore, the sociologist may be an intellectual who makes theoretical production or a civil servant who produces policies and tries to change society. Başak (2005), who examined the structure debates in sociology, mentioned positive effects of the Turkish sociologists' study in various sub-disciplines and claimed that the theoretical approach that dominates Turkish sociology in structural researches is that Marxist and structural-functionalist approaches are within the scope of positivist paradigm.

“The sole purpose of sociology is not based on given formulas or standardized scientific practices or not to reach certain data, stereotypes about society. The task of sociology is not become social engineering to provide recipes for social problems for satisfying the expectations. In a very clear and simple way, sociology, like other scientific disciplines, is obliged to disclose the reality (social) that is often hidden behind what is visible” (Esgin, 2018:194).

Therefore, the chosen methods and topics should serve this purpose. Positivism, which began with the British empiricist Francis Bacon, entered sociology in a period when Newtonian science prevailed in philosophy, with Simon and Comte's approach to separating science from philosophy and metaphysics (Yıldızand Hira, 2010:138). “The purpose of the positivist science paradigm is to know for making control and the subjugation of nature.” (Bayhan, 2016:218). The method of Turkey sociology has chosen as a positivist and founder due to that period. On the other hand, the method selection is a kind of production of sociologist's social perception. Gouldner and Sprehe in a study made with sociologists in the 60s. revealed that 27.6 percent of the sociologist once thought to be a priest (2015:42). It can observable the founder sociologists in Turkey, as well as being a scientist, they are a follower of some kind of political ideology. It can observable the founder sociologists in Turkey, as well as being a scientist, they are a follower of some kind of political ideology. Similar to the academician-ideologist portrait seen in Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu and Ziya Gökalp (Bulut, 2014:10), and as Esgin (2015) pointed out, we can claim that there is a conservative tendency behind the need for the social engineering and the need to correct society. A sociologist is not an ordinary scientist, but with several sacred duties, seen as an important person through a distinct political identity. But with changing social and political perceptions, the method of examining social phenomena has also changed and this sanctified duty was partially drawn into the field of science. In a methodological field where, grand theories or peremptory discourses are rejected, the sociologist is the only scientist.

“Turkish society structure, dynamics, and problems; was examined for a long time in Turkish sociology, under the influence of the modernist paradigm; based on rural-urban, traditional-modern contrasts; and by gives a central place the ideal of being a modern like a Western society. Within the framework of this approach, in which the social goal aimed to be achieved is centred, social events were

tried to be understood and interpreted through the perspective of rulers or sovereigns and sovereign politics" (Bulut, 2014:15).

The criticism that Western sociology lost its functionality in the last period due to lack of solutions to social problems, roots from the fact the dominant influence of American sociology on the world of sociology produced (Gouldner, 2015: 40). We can't easily say that the Sociology produced in Turkey provides cures for social problems in the country. Because the relationship between academics and their willing about field studies, and their political stances, and their traditionalist attitudes, and stereotyped attitudes towards the society they live in prevents sociology from being a productive, flexible and science that produces solutions to contemporary problems. So, what is the methodological position of sociology in Turkey?

### 3. Methodology and Evaluation of Data

This study aimed to examine the methodology way of sociology in the Turkish academy and to show how it's changed. 332 doctoral theses, 7 journals and 61 articles in sociology have been analysed and classification of their methods has been made. The data obtained will be presented in Figure 1.

**Figure 1. The Methodology in Sociology PhD Theses**

Year	Qualitative Method	Quantitative Method	Mixed Method	Total
2019	55	7	9	71
2018	68	4	11	83
2017	43	9	3	55
2016	40	10	10	60
2015	46	8	9	63
	<b>252</b>	<b>38</b>	<b>42</b>	
<b>Total</b>				<b>332</b>

Source: Council of Higher Education Thesis Centre.

Doctoral theses written in the field of sociology are important indicators. Because they are important in terms of presenting the current study topics in the field as they are the works that will be turned into publications in the future. When we look at the studies written by adding the subject of sociology, the following data were obtained:

**Figure 2. Areas of the Theses Added Sociology to The Subject Section in 2019**

	Qualitative	Quantitative	Mix
Sociology	55	7	9
The Communication Sociology	10	0	0

Philosophy and Religious Sciences	15	1	1
Anthropology	4	0	0
Social Service	2	1	1
History	2	1	0
Political Science and Public Administration	7	1	0
International Relations	3	0	0
Educational Sciences	3	2	2
Turkish Language and Literature	1	0	0
Foreign Languages	1	0	0
Geography and Environmental Sciences	1	2	0
Economy	1	1	0
Management	0	3	0
Fine Arts	2	0	0
Tourism Management	1	1	0
Regional Studies	1	0	0
<b>TOTAL</b>	<b>109</b>	<b>20</b>	<b>13</b>

Source: Council of Higher Education Thesis Centre.

Top of the fields that add sociology to the subject section comes to the philosophical and religious sciences due to the sub-branch of sociology as the sociology of religion. Sociology of communication is one of the areas of contemporary sociology. Therefore, the number of doctoral theses with the subject of sociology of communication was 10 in 2019 and the qualitative method has been preferred. In this table, we can see which other sciences are related to sociology. It is possible to say that the thesis is produced mostly in the sociology of religion and sociology of communication.

**Figure 3. Methodology in Sociology Journals**

The Name of the Journal	Qualitative Method	Quantitative Method	Mixed Method
Sosyoloji Notları	3	0	1
Sosyoloji Dergisi	4	0	0
İçtimaiyat	6	0	0
HUMANITAS - Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi	14	1	1

Journal of Economy Culture and Society	13	3	0
Sosyoloji Araştırmaları Dergisi	5	0	0
Paradoks Ekonomi Sosyoloji ve Politika Dergisi	9	1	0
TOTAL	54	5	2

Source: DergiPark Academic Journal List about Sociology

In this graph, the articles in the last issues of the journals searched with the word "sociology" were examined and analysis was made in terms of a methodological way. In doing so, it is necessary to point out two cases as a prominent element: Firstly, the journals of the institutes of social sciences of universities are excluded from the scope of the study. The reason of that is these journals publish not only the articles of sociology but also the articles of faculties of education and administrative sciences. It is obtained from our observations that the faculties of economic and administrative sciences articles prefer mostly quantitative methods and the faculties of education use different measurement techniques. The second point is observed is the lack of specific journals such as New Media and Society, Gender and Society, Symbolic Interaction, Social Media + Society, or especially the sociology of communication or gender or there are no some journals in which have the only article uses specific method is published. Unlike foreign literature, which has recently turned to the sociology of emotions, such as Emotions and Society or Emotion, Space and Society, it is observed that there are no publications or articles in interesting areas such as sociology of daily life, sociology of emotions or sociology of communication.

“Instead, given the complexity of the social world and the variety of ways it can be analysed, the different perspectives can be regarded as alternative frameworks, or lenses, through which different aspects or features of the social world may be highlighted. All of the theoretical perspectives to be emphasized in this volume are to be seen as providing important insights into the nature of the social world, but all are limited in the specific features of the social world on which they focus” (Johnson, 2008, s.6).

As a result, the selected study topics in sociology are the way sociologists explain and analyse the world around them. Sociologists in Turkey, like their colleagues in other countries, are primarily affected by the developments in the Western sociology, and then social change in their country. Social changes in his society also shape the sociologist.

## Conclusion

This study has resulted in a way with the opposite of Schwemmer and Wieczorek's (2018) study and coherent with Başak's (2005) study. As a result of the diversity of the sciences investigating social reality and the obligation that insufficient approaches must suggest new ones (Kasapoğlu, 1992:217), we believe that methods of sociology in Turkey evolved into qualitative methods. According to the data obtained in our study, the positivist method is increasingly being replaced by qualitative methods, ethnographic studies, and in-depth interviews. Because of the understanding of sociology in Turkey should give up the blessing of the grand theories and classics of the founding period, this tendency is accepted as a positive development. Instead of sociologist's questionnaires that convert individuals to numerical data, we believe that the studies, in which a certain period of life of sociologist spent in the research field, will reveal more in-depth data. On the other hand, there may be many factors underlying sociologists' preference for methodology. First of all, the methodology should be chosen according to the subject and sample studied and it should be selected in accordance with the nature of the social phenomenon to be investigated. As Esgin claimed that (2015) the criticism about sociologists stay away from the field in order not to dirty their hands or avoid studying towards any social minority, has some trueness. It is also important to note that bureaucratic processes are an important factor in the motivation of sociologists. For example, when I want to visit the nursing home within the scope of urban sociology with my students, the process required a petition for the ministry, and be asked the ethics committee decisions about our visit and all of that takes a really long time. On the other hand, the academic periods spent by the academician with the question whether he/she is a researcher or a teacher because of the excess of the lessons load on him/her and administrative processes of universities are the determinants of academician's choice of methodology and of course academic success. For all these reasons it is necessary to abandon the centrality of the classics in sociology and the validity and reliability of the methodological methods applied should be questioned from the beginning of every research. We suppose that no method transforms into a sacred and uncritical form by the uses of any renowned sociologist. Keeping discussions of methodology in sociology alive will not to cause questioning whether sociology is a science, but will cause it to withstand scientifically solid foundations that are constantly renewed. The dualities in sociology should be re-considered in every study. We think that contemporary sociological approaches, such as the constructivist approach, solve such dichotomies.

On the other hand, we are social scientists who should have a conscientious duty to offer solutions to social problems. To study social and economic inequalities, to examine the groups excluded from society, analyse the factors that create social cohesion and even addressing environmental issues are the areas where sociologists work frequently in foreign academic literature. Also, to check the methodological trends used, the other studies which including more data and time series will provide more comprehensive information regarding method choice.



## References

- Akın, M. H. (2008). Sosyolojide Yöntem Sorunu Olarak Anlama ve Açıklamanın Sınırları. *Selçuk University, Faculty of Arts and Sciences, Journal of Social Sciences*, 20, 103-114.
- Akpolat, Y. (2016). Türk Sosyolojisi Üzerine Kısa Bir Bakış. *Sociology Conferences*, 53, 3-27.
- Aksan, G. (2016). Max Weber ve Değerler Sosyolojisi: Bir Metodolojik İkilemin Düşündürdükleri. *Selçuk University the Journal of Faculty of Literature*, 35, 427-446.
- Alkan, E. Ö. (2015). Sosyolojide Temel Metodolojik İkilikler ve Bunları Aşma Girişimleri. *İnönü University International Journal of Social Sciences*, 4(1), 1-24.
- Başak, S. (2005). Türk Sosyolojisinde Yapı Araştırmaları. *Bilgi*, 32, 33-63.
- Bayhan, V. (2016). Sosyal Bilimlerde "Objektiflik" Efsanesi. *Mukaddime*, 7(2), 217-242.
- Bulut, Y. (2014). Türkiye'de Sosyolojinin 100 Yılı. *Istanbul University Journal of Sociology*, 3(28): 1-21.
- Çağan, K. (2007). Türk Sosyolojisi ve Baykan Sezer. *Journal of Social Sciences*, 9 (2), 69-86.
- Çelebi, N. (2008). Sosyoloji Sosyologun Yaptığı İşe. *Hacettepe University Turkish Studies (HÜTAD)*, (8), 69-80.
- Çelik, N. (2018). *Kamusal Alanda Sosyal Taklit: Sosyal Medyada Yeni Gelen Evi İmgesi*, Selçuk University, Institute of Social Sciences, Department of Sociology PhD Thesis, Konya.
- Çetintaş, A. (2015). Sosyolojik Kuramlara Hakim Temel Paradigmalar Çerçevesinde Toplum-Birey Dualizmi. *İnönü University International Journal of Social Sciences*, 4(1), 25-42.
- Collins, D. (2005). *Organisational Change: Sociological Perspectives*. Routledge Publications.
- Della Porta, D., and Keating, M. (Eds.). (2008). *Approaches and Methodologies in The Social Sciences: A pluralist perspective*. Cambridge University Press.
- Durkheim E. (1982b) *The Contribution of Sociology to Psychology and Philosophy* (1909). In: Lukes S. (eds) *The Rules of Sociological Method: Contemporary Social Theory*. Palgrave, London
- Durkheim, E. (1982a). *The Method of Sociology* (1908). In the *Rules of Sociological Method* (pp. 245-247). Palgrave, London.
- Erbaş, H. (2015). Türkiye'de Bedeller Ödemiş bir Sosyolojik Düşünce Ustası: Sosyolog Behice Boran. *Mülkiye Dergisi*, 39(3), 5-58.

- Esgin, A. (2015). Sosyal Bilimci mi, Yoksa Doksalog Teknisyenlermiyiz? Türkiye'deki Bazı Sosyoloji Pratikleri Üzerine Eleştiriler. *Sociology Notes*, 52 (2015-2) / 191-220.
- Esgin, A., Özben, M. (2018). *Klasik Sosyoloji ve Gündelik Hayat: Durkheim'dan Parsons'a*, in *Gündelik Hayat Sosyolojisi*, Ed: Ali Esgin, Güney Çeğin, Phoenix Publications, 13-35.
- Giddens, A. (2012). *Sosyoloji*, Kırmızı Publications, 1. Edition, İstanbul.
- Giddens, A. (2013). *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları*, Sentez Publications, 2. Edition, Ankara.
- Gouldner, A. W. (2015). *Batı Sosyolojisinin Yaklaşan Krizi*. Trans: Mesut Şenol, Sakarya University Culture Publications, Sakarya.
- Johnson, D. P. (2008). *Contemporary Sociological Theory: An Integrated Multi-level Approach*. Springer Science and Business Media.
- Kasapoğlu, M. A. (1992). Sosyolojide Birlik Sağlama. *Ankara University the Journal of Department of Philosophy*, 14, 201-218.
- Keirns, N. J., Strayer, E., Griffiths, H., Cody-Rydzewski, S., Scaramuzzo, G., Sadler, T., ... and Jones, F. (2013). *Introduction to sociology*. OpenStax College, Rice University.
- Mizruchi, M. S. (2017). The Current Crisis of American Sociology, *Michigan Sociological Review*, 31,1-26.
- Niezen, R. (2015). The Durkheim-Tarde Debate and the Social Study of Aboriginal Youth Suicide. *Transcultural psychiatry*, 52(1), 96-114.
- Öztürk, E. (2017). Sosyolojide Nesnellik Sorunu Bağlamında Max Weber'in Pozitivizm-Hermeneutik İkiliğini Aşma Girişimi. *Ankara University Journal of Social Sciences*, 4(1), 196-244.
- Schwemmer, C., and Wieczorek, O. (2020). The Methodological Divide of Sociology: Evidence from Two Decades of Journal Publications. *Sociology*, 54(1), 3-21.
- Sezer, B. (1993), *Sosyolojide Yöntem Tartışmaları*, Sümer Publications, İstanbul.
- Simmel, G. (2009). *Bireysellik ve Kültür*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Publications.
- Tarde, Gabriel (1903). *The Laws of Imitations*. Elsie Clews Parsons (translator), New York: Henry Holtand Company.
- Tuna, K. (1991). *Türk Sosyolojisinin Batı Sosyolojisi İle İlişkisi ve Sonuçları: 75. Yılında Türkiye'de Sosyoloji*, Edit: İsmail Coşkun, Bağlam Publications, İstanbul.
- Uluocak, Ş. (2016). Tözcülük-İlişkisellik Dikotomisi Açısından İlişkisel Sosyolojik Modellerin Türkiye'de Sosyoloji Pratiği ve Düşünümselliği Açısından Olası Açılımları. *Sosyoloji Konferansları*, (53), 101-153.
- Vargas, E. V., Latour, B., Karsenti, B., Ait-Touati, F., and Salmon, L. (2008). The Debate Between Tarde and Durkheim. *Environment and Planning D: Society and Space*, 26(5), 761-777.
- Yıldız, R., and Hira, İ. (2010). Sosyal Bilimlerde Yöntem Tartışmaları Bağlamında Kuhn ve Rothacker. *Journal of Academic Studies (AID)*, 5(2), 133-153.

## **Geri Dönüşüm Olgusu ve 5., 6., 7. ve 8. Sınıf Öğrencilerinin Geri Dönüşüme Yönelik Duyarlılıkları, Çanakkale İli Örneği**

The Recycling Phenomenon and The Sensitivity of 5., 6., 7. ve 8. class Students To Recycling in Çanakkale Samples

**Rüştü Ilgar**

Prof. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Coğrafya Eğitimi Anabilimdalı, [ilgar@mail.com](mailto:ilgar@mail.com). Orcid ID: 0000-0002-4981-7324

<b>Makale Bilgisi</b>	<b>Article Information</b>
<b>Makale Türü – Article Type</b>	Araştırma Makalesi / Research Article
<b>Geliş Tarihi – Date Received</b>	5 Kasım / November 2020
<b>Kabul Tarihi – Date Accepted</b>	26 Aralık / December 2020
<b>Yayın Tarihi – Date Published</b>	30 Aralık / December 2020
<b>Yayın Sezonu</b>	Ekim – Kasım – Aralık
<b>Pub Date Season</b>	October – November – December

**Atıf / Cite As:** Ilgar, Rüştü, Geri Dönüşüm Olgusu ve 5., 6., 7. ve 8. Sınıf Öğrencilerinin Geri Dönüşüme Yönelik Duyarlılıkları, Çanakkale İli Örneği/The Recycling Phenomenon and The Sensitivity of 5., 6., 7. ve 8. class Students To Recycling in Çanakkale Samples. tarr: Turkish Academic Research Review, 5 (4), 493-510. Doi: 10.30622 tarr.822302.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and confirmed to include no plagiarism. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr>

**Copyright** © Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey. All rights reserved.



## **Geri Dönüşüm Olgusu ve 5., 6., 7. ve 8. Sınıf Öğrencilerinin Geri Dönüşüme Yönelik Duyarlılıkları, Çanakkale İli Örneği**

**Rüştü İlgar**

### **Özet**

Dünya nüfusunun artışı ve aşırı tüketim talepleri doğal kaynaklar üzerindeki baskıyı artırmaktadır. Çevre eğitimi okul öncesinde aileden başlayıp ömür boyu devam eden bir süreçtir. Okullarda öğrenciler dünyadaki kaynakların sınırlı olduğunu bilincinde olmalı, doğaya bilinçsizce bırakılan atığın yıllarca çevreye olumsuz etki yapacağını bilincinin kazanılması amaçlanmıştır. Bu çalışma 2017 eğitim öğretim yılında ortaokul öğrencilerinin çevre hakkında bilgi ve duyarlılığını belirlemek amacıyla yapılmıştır. Çanakkale il merkezinde Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlı devlet ve özel olmak üzere toplamda iki okulun 5., 6., 7. ve 8. sınıf öğrencileri çalışma grubuna katılmıştır. Araştırma öğrencilerin çoğunluğunun geri dönüşüm bilgilerini okullardan sağladığını göstermektedir. Araştırmaya katılan öğrencilerin bilgi edindiği kaynaklar arasında en etkili olarak % 65 oranla öğretmen ilk sırada yer almaktadır. Öğrencilerin birçoğunun geri dönüşüm tanımını örneklerle birlikte yapması olumlu görünürken geri dönüşümü sadece çöp (% 19,7) olarak gören öğrencilerin de olduğu dikkatlerden kaçmamaktadır. Öğrencilerin % 70'e yakını çoğunlukla geri dönüşüm kutularını kullanıyor. Çalışmaya katılan öğrencilerin genel anlamda çevre bilincinin olduğu görülmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Çanakkale, Geri Dönüşüm, Doğal Kaynak, Eğitim

## **The Recycling Phenomenon and The Sensitivity of 5., 6., 7. ve 8. class Students To Recycling in Çanakkale Samples**

### **Abstract**

Our natural resources are decreasing day by day as the world population increases and consumption habits change. Environmental education is a process that starts from the family before the school and lasts for life. At school, students should be aware that the resources in the world are limited, and they must acquire knowledge that a certain waste will remain in nature for years without deterioration and harm the environment. This study has the aim to determine the knowledge and awareness of secondary school students in 2017 academic year. 5th, 6th, 7th and 8th class students from one government and one private school, in total two schools, which affiliated to the Ministry of National Education in the province center of Çanakkale have participated in the study group of the research. The majority of students provide recycling information from their school. The most effective source of information for the students who participated in the survey is the teacher at the rate of 65%. While it seems to be positive that some students' descriptions are made with

the examples, it doesn't escape the attention (it is clear in the research) that there are students who regards recycling as only garbage (19.7 %). Nearly 70 % of the students are using recycling boxes. It appears that the students who participated in the study have environmental awareness in generally.

**Keywords:** Çanakkale, Recycling, Natural Resource, Education

## 1. Giriş

Çevre adına istendik durum ve davranışların oluşması ve kazanılması maalesef yerelde yeterli olamamaktadır. Çünkü çok farklı lokasyonlarda oluşabilen olumsuzluklar her ne kadar olduğu coğrafi mekânlarda daha çok etkili olsa da tüm dünya bundan nasibini almaktadır. Çernobil kazası buna örnek olarak verilebilir. Etkileşim halindeki alanlar tüm bu olumsuzluktan kaçınılmaz olarak etkilenmiştir. “Çevreye duyarlı insan modeli” ancak kültürler ile ilişkilendirilerek bir yaşam tarzı haline getirilerek sağlanabilmektedir. Yerel düşünüp, küresel eylem esaslı bu akım, teorik bilginin pratiğe ve kültürlerle aktarılması ile sağlanabilir. Bu ise daha çok örgün eğitimi ve yaygın eğitim ile mümkün olabilmektedir (İlgar, 2007). Çevresel bakış açısında “yaşadığımız dünya bize geçmişin mirası değil, geleceğin emanetidir. En kıymetli varlığımız olan doğanın korunması ve gelecek kuşaklara yaşanılabilir bir dünya bırakmak, her insanın sorumluluğundadır” anlayışı bulunur. Doğadaki kaynakların kısıtlılığı, insanoğlunun daha lüks, daha konforlu yaşam stili ve tarzına yönelik eğilimleri, sınırlı olan doğal kaynaklar üzerindeki baskıyı arttırmıştır.

UNEP “kullanıcının istemediği, ihtiyacı kalmadığı, kullanmadığı veya kullanmadığı, artırılması ve uzaklaştırılması gereken materyalleri **atık** olarak tanımlanır. Geri dönüşüm/yeniden kazanım ise doğada atık olarak nitelendirilen ürünlerin tekrar üretim sürecine dâhil edilmesine **geri dönüşüm** adı verilir. Diğer bir tanımlamayla geri dönüşüm herhangi bir şekilde kullanılarak kullanım dışı kalan geri dönüştürülebilir nitelikteki atık malzemelerin çeşitli geri dönüşüm yöntemleri ile tekrar hammadde olarak imalat süreçlerine kazandırılması olarak tanımlanabilir (ÇEVKO, 2007). T.C. Çevre ve Şehircilik Bakanlığı atıkları bulunuş formuna göre katı, sıvı ve gaz atıklar olarak 3'e ayırmış ve katı atıkları kendi içinde şu şekilde ele almıştır. Bunlar:

### a) Belediye - Evsel Katı Atıklar

b) Tehlikeli Atıklar: Endüstriyel atıkların tehlikeli ve zararlı özellik taşıyanları, tehlikeli atık olarak adlandırılır. rafineriler, enerji santralleri, oyuncak endüstrisinin tehlikeli parçaları, ilaç fabrikalarının atıkları bunlardan bazılarıdır.

c) Tıbbi Atıklar: Hastane ve benzeri sağlık kuruluşlarından kaynaklanan ve pek çok hastalığa sebep olabilen atıklardır. Bunları özelliklerine göre 3 gruba ayırmak mümkündür.

Patolojik Atıklar; doku, organ, vücut parçaları, kan ve vücut sıvılarından oluşan atıklardır.

Kesici-Delici atıklar; iğne uçları, enjektörler, bisturiler, jiletler, kırık camlar, vb. atıklardır.

Enfeksiyöz Atık; enfeksiyon yapıcı etkenleri taşıdığı bilinen veya taşınması muhtemel, başta kan ve kan ürünleri olmak üzere her türlü vücut sıvıları ile insan dokuları, organları, otopsi, materyali içeren atıklardır.

*d) Özel Atıklar:* Radyoaktif atıklar, atık yağlar, atık pil ve akümülatörler, atık elektrikli ve elektronik eşyalar, ömrünü tamamlamış lastikler, ömrünü tamamlamış araçlar örnek olarak verilebilir (<https://webdosya.csb.gov.tr/db/bolu/icerikler/atiklar-20180222082452.pdf>)

UNEP (Birleşmiş Milletler Çevre Programı) doğal kaynakların korunmasında çare olarak 3R konsepti (**Reduce, Reuse, Recycle**) (azalt, yeniden kullan, geri dönüştür) ana yaklaşım olarak önermektedir. İnsanlığın kaynakları gereksiz kullanımını önlemek, geri dönüşüm ile atıkların yeniden kullanımının sağlanması ve atıkların kaynağında ayrıştırılarak çöp miktarının azaltılması geri dönüşümün temel amaçları arasındadır (UNESCO, 1992). Dolayısıyla gerek doğal kaynakların aşırı kullanımı, gerekse sanayileşme kaynaklı oluşan karbon emisyonlarının önüne geçilmesi için atıkların yeniden değerlendirilmesi imkânlarının araştırılması ön plan çıkmaktadır. Zaten doğaya atılan yenilebilecek nitelikteki kaynakların hem doğayı kirletmesi, hem de doğada yok olma süreleri oldukça uzun sürmektedir. Örneğin:

Meyve atıkları (elma) 1-6 ay  
 Meyve kabukları (portakal) 2-5 hafta  
 Sigara izmaritleri 12 ay  
 Market poşetleri 10-20 yıl  
 Strafor bardaklar 500 yıl  
 Kauçuk bot 50-80 yıl  
 Meyve suyu kutuları 5-300 yıl  
 Alüminyum ambalajlar 80-200 yıl  
 Bebek ve hasta bezleri 450-600 yıl  
 Cam bardaklar 1 milyon yıl

Piller 100-1 milyon yıl sonrası alıcı ortamdan tamamen yok olmuş olmaktadır.

(<https://www.cbc.ca/kidscbc2/the-feed/how-long-does-your-trash-last>). Her ne kadar doğaya atılan atık bir süre sonra çıplak olarak gözükme de mikroskop altında yapılan gözlem ile 1 avuç toprak tekstürü içinde yoğun miktarda toprak unsuru olmayan kirletici unsura yukarıda değinilen süre zarfında rastlamak mümkün olmaktadır.

Atıkların yok olma sürecinin uzunluğu, kirletici fonksiyonu, doğal kaynakların yetersizliği, mavi gezegen üzerinde oluşan baskılar yeniden kullanımı

bir diğer ifadeyle geri dönüşümü ön plan çıkarmaktadır. Yeniden kullanım bazı atıklar için hiçbir işlem yapmaksızın doğrudan olabilmektedir. Bazı ambalajlar, bazı organik atıklar, pirina, kumaş parçaları, ahşap atıklar vb, buna örnek olarak verilebilir. Yeniden kullanım için oldukça avantajlı olan bazı atıklar ise (cam, kâğıt, alüminyum, plastik, pil, motor yağı, akümülatör, beton, çeşitli organik atıklar ve elektronik atıklar vb.) fiziksel ve/veya kimyasal işlemlerden geçirilerek ikincil hammaddeye dönüştürülerek doğaya katkı sağlayabilmektedir. Geri dönüşümün en önemli ekonomik ve çevresel faydası etkili bir kaynak kurtarma mekanizması olarak da algılanmaktadır. Geri dönüşüm aynı zamanda çevredeki doğal kaynakların korunmasına ve katı atık miktarının azaltılmasına olanak sağlamaktadır. Bu nedenle geri dönüşüm sürdürülebilir geleceğin önemli bir parçası olarak görülmektedir.

Her ürünün geri dönüşümü mümkün olamamaktadır. Geri dönüşüme elverişli ürünlerde “♻️” logosu kullanılmalıdır. Geri dönüşüm süreci atıkların toplanması, geri dönüşüm merkezinde ayrıştırılması, ayrıştırılan ürünlerin hammadde oluşturulması için granül hale getirilmesi ve bu hammaddeden yeni ürünler yapılarak tüketiciye ulaşması şeklinde gerçekleşmektedir. Bu döngüyü şu şekilde özetlemek mümkündür:



Şekil 1. Geri dönüşüm döngüsü

Geri dönüşüm ile yeniden kazanılması sonucu elde edilen ürünlerde bazen sorunlar ortaya çıkabilmektedir. Bu yüzden geri dönüşüm yoluyla imal edilmiş ürünlerde “♻️” logosu bilgilendirme amaçlı olarak bulunmak zorundadır. Çünkü ikincil ve üçüncül şekilde elde edilmiş plastik ürünlerde su, sıcaklık, temas ve kazınma, korozyon yoluyla oluşabilen aşınma mikropplastik kalıntılar insan ve hayvan sağlığını tehdit etmektedir. Bu yüzden dünya atık çevre sorunlarının giderilmesinde, uygun kontrol ve yöntemle alakalı prensiplerin belirlenmesi önemlidir (İlgar, 2018). Öyle ki gözle görünmeyen, tamamı antropojenik kökenli olan mikropplastikler (<5mm) çevrede çeşitli boyutta ve şekilde (parçacık, film ve lif) bulunmakta ve çevre ve canlılar için uzun yıllar sürecince tehdit unsuru olmaktadır

(Yurtsever, 2018). Bu yüzen geri dönüşüm yoluyla ele edilmiş ürünlerde mikroplastik parçalanma daha fazla olmaktadır.

Geri dönüşüm sonucu elde edilen bazı ürünlerde kalite kaybı olmaz. Geri dönüşüm yoluyla tüketen doğal kaynakların verimli kullanımı ve sürdürülebilirliğini sağlanabilir. Geri dönüşüm sürdürülebilir ortak geleceğimize katkı sağlar. Geri dönüşüm bu yüzden düşük karbonlu ekonomiye geçiş için en temel gerekliliktir. Doğal kaynakların korunmasını sağlar. Atık miktarını azaltarak doğal çevreyi tehdit eden çöp işlemlerinde kolaylık sağlar. Geri dönüşüm ile enerji tasarrufu konusunda büyük kazanımlar sağlanır. Geri dönüşümde kağıt, cam, demir, alüminyum, bakır, çubuk sarı, kızıl sarı, çinko, bronz, kurşun, kalay, nikel geri dönüşümde en çok tercih edilen ürünlerden bazılarıdır. Bakır, alüminyum ve magnezyum sorunsuz olarak % 100 geri dönüştürülebilir. Geri dönüşüm ile çoğu üründe % 85 düzeyinde enerji tasarrufu sağlanır. Aynı zamanda geri dönüşüm yoluyla tüm dünyada yıllık 100 milyon MWh elektrik enerjisi ve 40 milyon ton CO2 emisyon kazanımı olabilmektedir (<https://copperalliance.eu/benefits-of-copper/recycling/>). Geri dönüşüm esnasında hurda fiyat belirlemede genellikle Londra Metal Borsası (Lme) baz alınmaktadır. Geri dönüşümde elverişli atıkların toplanması ve geri kazanılması ekonomik bakımdan çok önemlidir. Geri dönüşümü en çok tercih edilen ürünler şunlardır:

Demir: Dünya yüzeyinde en fazla bulunan dördüncü mineral olmasına rağmen ve yer kabuğunda en fazla bulunan metaldir (% 5,06'sı). Demir, demir cevherinden 1500 0C sıcaklıkların üstündeki ısıyla elde edilir. Kullanılan alet edavatların en vazgeçilmezidir. Geri dönüşüm ile eldesin de enerji, zaman, depolama, kaynak tasarrufu sağlanır. Geri dönüşüm yoluyla elde edilen demir, hammaddeden üretilen demire göre % 60 ila % 74'ü arasında tasarruf sağlar. (<https://archive.epa.gov/epawaste/conservation/smm/wastewise/web/html/factoid.html>).

Bakır: Geri dönüşümde en çok kullanılan ikinci metal bakırdır. Kolay şekillenmesi yanında gümüşten sonra en çok elektrik iletkenliğine sahip metaldir. Geri dönüşüm yoluyla elde edilen bakırın maliyetinde % 90 düzeyinde tasarruf edilir (<https://www.colorado.edu/center/zero-waste/recycling/recycling-center>).

Alüminyum: Doğada çoğunlukla boksit şeklinde bulunur. Hafiflik ve yüksek dayanıklılığı nedeniyle havacılık sektöründe yaygın kullanımı vardır. Alüminyumun rafine edilmesi yani cevherinden ayrıştırılması çok zordur. Bu yüzden hurdalardan geri sanayi sektörü için oldukça önemlidir. Alüminyumun yeniden geri dönüşüm yoluyla ekonomiye kazandırılması sonucu % 75 - % 90 enerji tasarrufu sağlanır ([https://european-aluminium.eu/media/1712/ea\\_recycling-brochure-2016.pdf](https://european-aluminium.eu/media/1712/ea_recycling-brochure-2016.pdf)).

Çinko: Sanayide oldukça yaygın kullanıma sahip bir metaldir. Özellikle çeliği korozyona karşı korumak için yani % 50'si galvanizleme için kullanılır. Yaklaşık % 17'si bronz üretmek için kullanılırken, % 17'si ise esas olarak kalıp dövme endüstrisinde kullanılır. Yılda 11 milyon tondan fazla çinko üretilmektedir. Çinkonun dayanıklılığı ve % 100 geri dönüştürülebilir olması nedeniyle doğal



kaynakların korunmasına ve sürdürülebilirlik için oldukça önemlidir (<http://www.gruporeciclabr.com.br/en/what-we-recycle/zinc>).

***Kâğıt:*** Kâğıt üretiminin geri dönüştürülerek yapılması halinde enerji tüketiminin % 28 ile 70 arasında kazançlı hale geçtiği ve her bir ton kâğıt için 4 varil petrol tasarrufu sağlandığı bilinmektedir. Ağacın cinsine ve coğrafi koşullarına göre değişkenlik göstermesine rağmen 1 ton kâğıt üretimi için takriben 3 m<sup>3</sup> ağaç kullanılır. 1 ton atığının tekrar kullanılması 15- 17 adet yaşlı ağacın kesilmesini önleyerek tasarruf sağlar (<https://archive.epa.gov/epawaste/conservation/smm/wastewise/web/html/factoid.html>). Sadece bu değil aynı zamanda hava kirliliğini % 74-94, su kirliliğini % 35, su kullanımını % 45 azaltabilmektedir (<https://cevreonline.com/geri-donusum/>).

***Kompozit Atıklar:*** Evsel olarak günlük kullanım sonrası oluşan kâğıt, karton, mukavva, plastik, cam, metal şeklindeki atıklar kompozit atıklardır. Geri dönüşümde plastiklerin önemi oldukça fazladır. Plastik ambalajlar geri dönüşüm bakımından da oldukça elverişli bir üründür ve % 100 geri kazanılabilir. Plastik kullanımının artması aynı zamanda gelişmiş bir toplum göstergesidir. Ambalajlı ürünlerin topluma sağladığı yararlı fonksiyonlar gün geçtikçe ambalajlı ürün kullanım miktarının artmasına yol açmıştır (Dabak, 2009). Avrupa Birliği'nde tüketim amaçlı hazırlanmış ürünlerin yaklaşık % 63'ü tüketiciye plastik ambalaj içerisinde ulaştırılmaktadır. 28 üyeden oluşan AB geçen 2018 yılında 1 trilyon 878,5 milyar € ihracat ve 1 trilyon 853,5 milyar € ithalat gerçekleştirmiş bu ticarete yer alan ihracatın yaklaşık 84,8 milyar €'su, ithalatın ise yaklaşık 69,7 milyar €'su Türkiye ile olmuştur. Böylece Türkiye, AB'nin dış ticaretindeki beşinci ülke konumunu da yer almıştır. Bu ticarete plastik ambalaj kullanımı da ön plana çıkmaktadır. Tüm ürün ağırlığının yaklaşık % 24'ünü kapsamaktadır. Bu durum ambalajda plastik ürünün kullanılmasının ne kadar kullanışlı ve verimli olduğunu açıkça ifade etmektedir (PAGEV, 2018). Türkiye aynı zamanda Çin'den sonra en fazla plastik çöp ithal eden ülkedir. Türkiye ithal ettiği ürünlerden geri dönüşüm yoluyla yeni ürün üretmektedir. 2016 yılında 159.569 ton olan ithal plastik atık miktarı 2017 yılında 261.863 ton ve 2018 yılında ise 439.909 tona ulaşmıştır. 2017 yılında bu ithalattan kaynaklı cari açık 52 milyon €'yu geçmiştir. Sadece döviz akışı değil farklı sağlık sorunları da oluşabilmektedir.

***Cam:*** Cam aşırı soğutulmuş alkali ve toprak alkali metal oksitleriyle, diğer bazı metal oksitlerin çözülmesinden oluşan bir sıvı olup ana maddesi (SiO<sub>2</sub>) silisyumdur. Kum, soda ve kireç camın yapı taşıdır. Bu ana maddeler doğadan alınarak ve büyük bir enerji harcanması ile cam haline getirilir. Diğer bir deyişle cam akışkan bir maddedir ancak akış süresi o kadar fazladır ki bu akışı bir insan çıplak gözle gözlemleyemez. Cam ambalajların en çok tercih edilen ürünlerdendir. Çöp diye atılan cam parçaları geri kazanımla değerlendirilirse % 32 enerji, % 20 temiz hava, % 58 kirlenmemiş su katkısı sağlamaktadır. Camlar genellikle elle ayırma yöntemi ile plastik ve kâğıtlardan ayrılırlar. Elle ayırma yöntemi ile camlar renklerine göre de ayrılır. Hatta öyle ki kullandığımız her 3 cam ambalajdan 1'i geri kazanılan camdan elde edilir. İngiltere % 50'sini, İsviçre ve Finlandiya atık camlarının % 90'ından fazlasını geri dönüştürebilmektedir. Türkiye bu oran % 40'dır. Bu yolla Türkiye'de yılda yaklaşık 6500 ton atık cam geri dönüşüm

tesislerinde işlenerek geri kazanıma sokulmakta, ülke ekonomisine katkı sağlanmaktadır (<https://sifiratik.co/2018/10/12/atik-camlarin-geri-donusum-sureci-nasildir/>). Yeniden kullanımı mümkün olmayan renksiz camlar yıkanıp öğütüldükten sonra cam fabrikalarında tekrar işlem görerek yeni ürün haline gelir. Genelde geri dönüşüm yoluyla cam elde edilirken izolasyon malzemesi cam elyaf, cam yünü elde edilir. Ayrıca geri dönüştürülen camdan beton katkısı, cam asfalt olarak da kullanılmaktadır. Cam asfaltın yaklaşık % 30'u bu yöntem ile üretilmektedir. Atık camdan elde edilen betonun puzolanik mukavemeti, eğilme mukavemeti ve basınç dayanımı daha yüksek olduğu belirtilmektedir (Zainab and Hashmi, 2009).

**Yağlar:** Yenilebilir evsel yağlar, gres, sabun, deterjan, dezenfektan ve kozmetiklerin imalat, formülasyon içerikli yağlar, İşletme ya da ekipman bakım çalışmalarından kaynaklanan yağlı çamurlar, petrol kalıntıları, doğal ürünlerden oluşan organik yağlar, sintine yağları, ısı iletim yağları, sentetik yağlar, motor, şanzıman ve yağlama yağları, hidrolik yağlar, kullanılmış (mum) parafin içerikli yağlardır. Atık 1 litre bitkisel yağ, 1 milyon litre içme suyunu kirlettiğinden bahsedilmektedir.

Türkiye’de her yıl 1,5 milyon ton bitkisel yağ gıda amaçlı olarak kullanılmakta bunun yaklaşık 300 bin ton atık yağ ortaya çıkmaktadır. Türkiye’de bitkisel atık yağların yönetimi “19/04/2008 tarihli ve 25791 sayılı Bitkisel Atık Yağların Kontrolü Yönetmeliği” ile yürütülmektedir ve yönetmelik bu yağların toplanmasından geri kazanılmasına yöneliktir. Yönetmelikte yağlar 3 kategoriye ayrılmıştır.

I. Kategori Atık Yağlar: Ürün ve enerji geri kazanımı amacıyla kullanılabilir.

II. Kategori Atık Yağlar: Enerji geri kazanımı yapılabilir. Klorür, toplam halojen ve PCB parametreleri aşılmayan endüstriyel yağların rejenerasyon ve rafinasyon yoluyla ürün geri kazanımı da yapılabilir.

III. Kategori Atık Yağlar: Rejenerasyon ve rafinasyona uygun olmayan, tehlikeli atık yakma tesislerinde bertaraf edilmesi gereken yağlardır.

**Solvet Bazlı Bileşikler:** Solventler çok sayıda kimyasal maddeden oluşan (alkil reçinesi, kerosen, kurşun, litofon, cıva, metilen klorür, metil etil keton, titanyum dioksit, toluen, triklor etan, ksilen vb bileşenler içeren) genellikle bazı maddeleri çözmek veya seyreltmek için kullanılan sıvılardır. Oda sıcaklığında kolayca buharlaşabilirler. Düşük seviyedeki ozon oluşumuna katkıda bulunan uçucu organik bileşikler VOC (Volatile Organic Compounds) olarak da bilinirler. Çoğunlukla yaklaşık % 46’sı boya sektöründe kullanılır. Boya’yı % 9 ile ilaç, % 6 ile yapıştırıcı, % 6 ile kozmetik ve % 6 ile mürekkep sektöründeki kullanımlar izler. Dünya Sağlık Örgütü (WHO) ev içi organik kirleticileri çok uçucu organik bileşikler (VVOC'ler), uçucu organik bileşikler (VOC'ler), yarı uçucu organik bileşikler (SVOC'ler) olmak üzere 3’e ayırmaktadır.

**Tablo 1. Solvet bazlı bileşiklerin özellikleri**

500 Geri Dönüşüm Olgusu ve 5., 6., 7. ve 8. Sınıf Öğrencilerinin Geri Dönüşüme Yönelik Duyarlılıkları, Çanakkale İli Örneği

Açıklama	Kısaltma	Kaynama Noktası Aralığı (° C)	Örnek Bileşikler
Çok uçucu (gaz halinde) organik bileşikler	VVOC	<0 ila 50-100	Propan, bütan, metil klorür
Uçucu organik bileşikler	VOC	50-100 ila 240-260	Formaldehit, d-Limonen, toluen, aseton, etanol (etil alkol) 2-propanol (izopropil alkol), heksanal
Yarı uçucu organik bileşikler	SVOC	240-260 ila 380-400	Pestisitler (DDT, klordan, plastikleştiriciler (ftalatlar), alev geciktiriciler (PCB'ler, PBB))

(<https://www.epa.gov/indoor-air-quality-iaq/technical-overview-volatile-organic-compounds>)

Dünya genelinde her yıl tahmini 11,2 milyar ton katı atık toplanmakta ve bu atığın organik olanlarının bozulması, çağrımızın en önemli sorunlarından olan küresel sera gazı emisyonlarının yaklaşık % 5'ini oluşturmaktadır (<https://www.unenvironment.org/explore-topics/resource-efficiency/what-we-do/cities/solid-waste-management>). Çöplerin % 46'sı ise geri dönüştürülemeyecek şekilde ürünlerden oluşmaktadır (<https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-48851661>). ABD dünyada kişi başına 808 kg ile en fazla çöp üreten ülkedir. Ancak çöplerin geri dönüştürülmesinde kötü bir sicile sahiptir. ABD çöplerinin sadece % 35'i yeniden geri kazandırmaktadır. Almanya ise % 68'le en fazla çöp geri dönüştüren ülke konumundadır. Üstelik Almanya kişi başına düşen atık miktarını da azaltmış durumdadır. 1985'te bir Alman bireyin doğaya bıraktığı yıllık ortalama atık çöp miktarı 239 kg iken, bu miktar günümüzde 128 kg düzeyindedir. Avrupa'da EUROSTAT 2020 verilerine göre; kişi başına ortaya çıkan yıllık belediye atık miktarı AB-28 ülkeleri ortalaması 492 kg iken, Türkiye'de bu değer 426 kg'dır. Bu atıkların % 47'si geri dönüşümü mümkün olan materyalden oluşmaktadır ([https://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php/Municipal\\_waste\\_statistics](https://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php/Municipal_waste_statistics)).

Türkiye'de geri dönüşüm olgusu savaş yılları ve cumhuriyetin ilk yıllarına kadar uzansa da ciddi olarak sistematik ilk çalışmalara 2015 yılında çıkarılan Atık Yönetim Yönetmeliği 02.04.2015 tarih ve 29314 sayılı Resmi Gazetede yayınlanarak yürürlüğe giren resmi faaliyetler ile rastlanır. Aslında bu yönetmelikle Avrupa Parlamentosu ve Konsey Direktifi, 3/5/2000 tarihli ve 2000/532/AT sayılı atık listesi oluşturulması hakkında Komisyon Kararı dikkate alınarak hazırlanmış ve yürütülmesi sağlanmıştır. Ulusal Atık Yönetimi ve Eylem Planı'na göre 2016 yılı itibarıyla Türkiye'de bu rakam % 13'dür. Türkiye'de yılda oluşan 25 milyon ton evsel katı atığın yaklaşık % 13'ü yani 3 milyon tonu geri kazanılabilir nitelikli atıklardan oluşmaktadır. Bu atıkların çoğu ambalaj atıklarından oluşmakta ve katı atık geri kazanım çalışmalarının başında da ambalaj malzemelerinin yeniden değerlendirilmesi gelmektedir. Bu atıkların ekonomiye geri kazandırılabilmesi amacıyla, "ambalaj atıkları" özelinde Çevre Bakanlığı'nca başlatılan çalışmalar 1992 yılından beri yürütülmektedir (Türkiye Çevre Atlası, Çevre ve Orman Bakanlığı, 2004). Kişi başına ortaya çıkan yıllık belediye atığı miktarının AB-28

ülkeleri için 2020 yılında 558 kg/kişi olması beklenmektedir (EEA, 2012). Kişi başı günlük belediye atık miktarı AB-28 ortalaması olan 1,33 kg/gün iken, (<https://www.fcc-group.eu/en/fcc-cee-group/news-and-media/stories-of-waste/municipal-waste-separation-in-europe.html>). Türkiye’de kişi başına toplanan ortalama atık miktarı ise 1,17 kg/gündür. 3 büyük il incelendiğinde Avrupa ortalamaları düzeyinde olduğu görülür. Kişi başı atık miktarı İstanbul’da 1,30 kg, Ankara’da 1,14 kg ve İzmir’de 1,32 kg’dır (TÜİK, 2017). Türkiye’de geri dönüşümün yasal çerçevesi Çevre ve Şehircilik Bakanlığı’nın “Bazı Tehlikesiz Atıkların Geri Kazanımı Tebliğinde Değişiklik Yapılmasına Dair Tebliğ” 01.10.2013 tarihli ve 28782 sayılı Resmi Gazetede belirlenmiştir. Atık Yönetiminin Genel Esaslarına İlişkin Yönetmelik EK-IV’ te belirlenmiştir. Avrupa Birliğinde en önemli geri kazanım yasal düzenlemesi ise AEEE (ömrünü tamamlamış elektrikli ve elektronik eşyalar) 2002/95 EC direktifi (RoHS) geri kazanımını zorunlu kılınmasıyla ön plana çıkmıştır. Bu işlemin avantajları geri kazanılan malzemenin ekonomiye olan katkısından başka taşınacak ve imha edilecek katı atık miktarının azalmış olması, düzenli depolama sahasının kullanım ömrünün uzaması, sanayi için gerekli ham maddenin bir kısmının temin edilmesi; dezavantajları ise geri kazanmanın maliyeti, geri kazanılan maddelerin fazla daha uygun ve düşük maliyette olması tercih edilebilirliğini arttırmaktadır. Bu yüzden geri kazanılabilir atıkların uygun bir şekilde (ayrı) toplanabilmesi için yapılması önemli bir stratejidir.

## 2. Materyal ve Metod

Çalışmanın genel amacı ortaöğretim 5., 6., 7. ve 8. sınıf öğrencilerinin geri dönüşüm ile ilgili bilgileri ve öğrencilerin geri dönüşüm duyarlılıklarını belirlemektir. Bu genel amaçlar doğrultusunda bu sorulara cevap aranmıştır:

- a. Ortaöğretim öğrencilerinin geri dönüşüm ile ilgili bilgileri edinme yolları nelerdir?
- b. Ortaöğretim öğrencilerinin geri dönüşüm ile ilgili duyarlılıkları nasıldır?
- c. Ortaöğretim öğrencilerinin geri dönüşüm kutularına bıraktıkları geri dönüşümlü ürünler nelerdir?
- d. Ortaöğretim öğrencilerinin geri dönüşüm kutularını kullanma sıklıkları nelerdir?
- e. Ortaöğretim öğrencilerinin geri dönüşüm bilgileri ne seviyededir?
- f. Ortaöğretim öğrencilerinin geri dönüşümün faydaları hakkındaki bilinç düzeyi nedir?

**2.1. Yöntem:** Betimsel bir çalışma olup, tarama modeline göre yapılan bu araştırmada, ortaöğretim öğrencilerinin geri dönüşüm ile ilgili görüşleri açık uçlu sorulara verilecekleri cevaplardan toplanan verilere bağlı olarak yürütülmüştür (Büyüköztürk ve diğ., 2017). Okullar seçilirken, öğrencilerin yaşadıkları sosyal çevre ve ekonomik farklılıklardan etkilenip etkilenmediklerini ortaya koyacağı hipoteziyle bir özel ve bir devlet okulu seçilmiştir.

**2.2. Çalışma alanının genel özellikleri:** Çanakkale ili 39° 30' - 40° 45' Kuzey enlemleri ve 27° 45' - 25° 35' Doğu boylamları içinde yer alır. Türkiye'nin kuzeybatısında, Marmara Bölgesi'nin ise güneybatısındadır. Çanakkale ili yüzölçümü 9.737 km<sup>2</sup> dir. Bu boyutuyla Çanakkale ili, Türkiye topraklarının yaklaşık % 1,3'ünü oluşturmaktadır (TÜİK, 2011). 12 ilçe, 21 bucak, 577 köy, 18 belde bulunan ilin toplam yerleşim yeri alanı 8881.741 dekadır. Merkez ilçe 2019 nüfusu 184 631'dir. Bu nüfusun 91048'i erkek, 93583'ü kadınlardan oluşmaktadır. Kent merkezinin nüfusu 137 365 olup bunun 67006 'sı erkek, 70359'u kadınlardan oluşur. Merkez ilçede yer alan mahalle nüfusları ve cinsiyete göre dağılımı şu şekildedir.

**Tablo 2. Çanakkale nüfus yapısının mahallelere dağılımı**

Mahalle Adı	Erkek	Kadın	Toplam Nüfus
Barbaros Mahallesi	26.856	32.190	59.046
Cevatpaşa Mahallesi	12.416	10.866	23.282
Esenler Mahallesi	14.047	14.822	28.869
Fevzipaşa Mahallesi	918	979	1.897
İsmetpaşa Mahallesi	11.266	10.127	21.393
Kemalpaşa Mahallesi	891	878	1.769
Namık Kemal Mahallesi	612	497	1.109
Boğazkent Mahallesi	4.238	4.193	8.431
Cumhuriyet Mahallesi	7.343	7.162	14.505
Hamidiye Mahallesi	3.706	3.794	7.500

**2.3. Araştırma Grubu:** Araştırma Çanakkale ilindeki bir özel bir devlet okulu toplamda iki tane ortaöğretim okulunda 120 kişilik 5., 6., 7. ve 8. sınıf öğrencilerine yapılmıştır.

**Tablo 3. Okullarda çalışmaya katılan öğrencilerin sayısı**

İsmail Kaymak Koleji	58
Çanakkale Mustafa Kemal Ortaokulu	62

Tablo 3'de görüldüğü gibi özel okuldan katılan ortaöğretim öğrenci sayısı 58; devlet okulundan çalışmaya katılan öğrenci sayısı 62'dir.

**Tablo 4. Ortaöğretim 5., 6., 7. ve 8. sınıf öğrencilerinin cinsiyet ve sınıf düzeylerine göre dağılımı**

Değişkenler		Frekans (f)	Yüzde (%)
Sınıf Düzeyi	5. Sınıf	29	% 24,17
	6. Sınıf	31	% 26,83
	7. Sınıf	43	% 36,83
	8. Sınıf	17	% 14,17
Cinsiyet	Kız	68	% 56,67
	Erkek	52	% 43,33

Tablo 4’de görüldüğü gibi araştırmaya katılan öğrencilerden 29’unun (% 24,27) 5. sınıfta öğrenim gördüğü, 31’inin (% 26,83) 6. sınıfta öğrenim gördüğü ve 43’ünün (36,83) 7. sınıfta eğitim gördüğü, 17’sinin (% 14,17) de 8. sınıfta olduğu görülmektedir. Ayrıca çalışma grubunu oluşturan öğrencilerin 68’i kız (56,67), 52’si (% 43,33) erkek öğrencidir.

**2.4. Çalışmanın Geçerlilik ve Güvenliği:** Geçerlik bir ölçme aracının ölçmeyi amaçladığı özelliği, başka herhangi bir özellik ile karıştırmadan, doğru olarak ölçebilme derecesidir (Karasar, 2003). Kapsam 5,6,7,8 sınıfları içermesi bunun yanında devlet ve özel okulu dahil edilmiştir. Geçerlik katsayısı, (-1,00) ile (+1,00) arasında değiştiği görülmüştür. Karasar 2003’e göre güvenilirlik; aynı şeyin bağımsız ölçümleri arasındaki kararlılık, ölçmek istenen şeyin sürekli olarak aynı sembollerini alması, aynı süreçlerin izlenmesi ve aynı ölçütlerin kullanılması ile aynı sonuçların alınması şeklinde tanımlanmaktadır. Güvenilirliği anket sorularının gruplara uygulanmasıyla sağlanmıştır.

**2.5. Verilerin Toplanması:** Araştırmada veri toplama aracı olarak ortaöğretim 5., 6., 7. ve 8. sınıf öğrencilerinin geri dönüşüm ile ilgili bilgilerini ve duyarlılıklarını belirlemek amacıyla anket formu geliştirilmiştir. Araştırmaya toplam 120 öğrenci katılmıştır. Araştırmaya özel okul ve devlet okulu seçilerek öğrencilerin genelini sonuçlarına bakılması uygun görülmüştür. Anket formunda araştırmaya katılan öğrencilerin cinsiyet, yaş, okul gibi özellikleri ile öğrencilerin geri dönüşüm ile ilgili bilgileri ve duyarlılıklarını tespit edilmesine ilişkin 4’ü açık uçlu sorulardan, 1’i likert tipi sorulardan oluşan 5 soru yer almaktadır. Geliştirilen ölçekte yer alan maddeler literatüre dayandırılmış, uzmanların görüş ve istekleri doğrultusunda oluşturulmuştur. Araştırma verileri 2016–2017 öğretim yılının ikinci yarılı sonunda yapılmıştır.

**2.6. Verilerin Analizi:** Çalışmadan elde edilen veriler içerik analizi kullanılarak çözümlenmiştir. Araştırmanın veri toplama aracı ve araştırmayla varılan sonuçlar ve diğer veriler dijital ortamda SPSS programı (Statistical Packet For Social Sciences) kullanılarak uzman görüşleri ve destekleriyle sentezlenmiştir. Öğrenci cevapları çözümlenip, sınıflandırmaya gidilmiştir. Sayısal veriler ise frekans ve yüzde değerleri kullanılarak tablo şekline verilmiştir.

### 3. Bulgular

Çalışmada anket formunda yer alan 1. soruda ortaöğretim öğrencilerinin geri dönüşüm ile ilgili bilgilerinin kaynağı araştırılmıştır.

**Soru 1:** Geri dönüşüm hakkındaki bilgileri nereden / kimden edindiniz?

**Tablo 5. İlköğretim 6., 7. ve 8. sınıf öğrencilerinin geri dönüşümle ilgili bilgi kaynakları**

Bilgi Kaynakları	Frekans (f)	Yüzde (%)
Öğretmenler	78	% 65
Kitaplar	57	% 47,5
İnternet vb.	24	% 20
Arkadaş çevresi	13	% 10,83
TV	9	% 7,5

Tablo 5'te görüldüğü gibi öğrencilerin geri dönüşümle ilgili bilgi kaynakları arasında en çok öğretmenleri (% 65) ifade ettiklerini görüyoruz. Bunun yanında ders kitapları da (% 47,5) öğretmenlerden sonra ikinci sırada bilgi kaynakları arasında yer aldığı görülmektedir. Ayrıca internet ve televizyon 5., 6., 7. ve 8. sınıf ortaöğretim öğrencileri için kayda değer bilgi kaynakları arasında yer almaktadır. Bu tablo gösteriyor ki ortaöğretim öğrencilerinin geri dönüşüm ile ilgili bilgi kaynakları en çok okul ve kitle iletişim araçlarından sağlanıyor. Bazı öğrencilerin yanıtları şu şekildedir:

A1: "Geri dönüşümü öğretmenlerimizden öğrendim."

B8: "İnternette ve öğretmenlerden öğreniyoruz."

C2: "Arkadaşımdan edindim."

Ankette yer alan ikinci soruda ortaöğretim öğrencilerinin geri dönüşümlü ürünle ilgili bilgi ve düşünceleri araştırılmıştır. Bu soruya ait ortaöğretim öğrencilerinin cevaplarından sağlanan bulgular Tablo 4'te verilmiştir.

**Soru 2:** Geri dönüşümlü ürün neler olabilir?

**Tablo 6. Ortaöğretim öğrencilerinin geri dönüşümlü ürünler ile ilgili bilgileri**

İfadeler	Frekans (f)	Yüzde (%)
Değerlendirilip yeniden kullanılabilen ürünlerdir.	64	%53,33
Kâğıt, plastik, cam vs	22	%18,33
Sosyal yardımlaşma amacıyla kullanılan ürünlerdir.	11	%9,17
Çöptür.	23	%19,17

Tablo 6’da görüldüğü gibi ortaöğretim öğrencilerinin önemli bir kısmı geri dönüşümlü ürünler hakkında bilgili olduğu görülüyor (% 53,33). Öğrencilerin % 19,17’lik bir kısmı geri dönüşüm ürünlerini sadece çöp olarak görmektedir. Kâğıt, plastik, cam gibi ürün olarak görenlerin sayısı da azımsanacak gibi değildir (% 18,33). Ortaöğretim öğrencilerinin bir kısmı geri dönüşümlü ürünleri sosyal yardım ürünleri olarak tanımlamıştır. Verilen cevapların birkaçı şu şekildedir:

A7: “Kâğıt, plastik, cam gibi maddeleri geri dönüştürmek. Geri dönüşüme verdikten sonra tekrar kullanılır ve bu duruma geri dönüşümlü ürün denir.”

C7: Kullandığımız çöpleri geri dönüşüm kutusuna atıp geri dönüştürmek.”

C1:” Geri dönüşümde biriktirdiğim eşyalar tekrar geri gelir. Okumadığımız gazeteler ile bir kitap yapılabilir.”

Çalışmada yer alan 3. soruda öğrencilerin geri dönüşümün faydaları ile ilgili bilgileri araştırılmıştır. Bu soruya ait öğrenci cevaplarından elde edilen bulgular Tablo 7’de yer almaktadır.

**Soru 3:** Geri dönüşümün faydaları neler olabilir?

**Tablo 7. Ortaöğretim öğrencilerinin geri dönüşümün faydalarına ilişkin bilgileri**

İfadeler	Frekans (f)	Yüzde (%)
Yeni ürünler elde edilir.	37	% 30,83
Atıkların yeniden kullanılmasını sağlar.	27	% 22,5
Doğayı korur.	20	% 16,17
Kaynakların boşa harcanmasını önler.	14	% 11,17
Sosyal yardımlaşmayı sağlar.	13	% 10,83
Ağaçların kesilmesini önler.	9	% 7,5

Tablo 7’de görüldüğü gibi ortaöğretim öğrencilerinin geri dönüşümün faydalarını en çok “yeni ürünler elde edilir” şeklinde (% 30,83) kullandıkları görülüyor. “Atıkların yeniden kullanılmasını sağlar.” ifadesi % 22,5 oranında ifade edildiği görülüyor. Ayrıca öğrencilerin geri dönüşümün çevre ile ilgili bilgilerinin de yeterli seviyelerde olduğu görülüyor. Verilen cevaplardan birkaçı şu şekildedir:

A4: “Yeni ürünleri elde etmek için faydalıdır.”

B7: “Geri dönüşüme verilen kâğıtlardan yeni kitaplar yapılır.”

C1: “Pil, plastik gibi şeyler geri dönüşüme verilerek yenileri alınır.”

C3: “Doğayı korur ve ağaçların kesilmesini önler.”

C12: “Gelecek için geri dönüşüm yapılması gerekir.”

Ankette yer alan 4. Soruda ortaöğretim öğrencilerinin geri dönüşüm kutularını kullanma sıklıkları araştırılmıştır. Bu soruya ait öğrenci cevaplarından elde edilen bulgular Tablo 8’de yer almaktadır.



**Soru 4:** Geri dönüşüm kutularını ne sıklıkla kullanıyorsunuz?

**Tablo 8.** Ortaöğretim öğrencilerinin geri dönüşüm kutularını kullanma sıklıkları

Düzye	Frekans (f)	Yüzde (%)
Sık sık	36	% 30
Bazen	58	% 48,33
Hiç	26	% 21,67

Tablo 6’da görüldüğü gibi çalışmaya katılan ortaöğretim öğrencilerinin % 78.33’ü sık sık ve bazen geri dönüşüm kutularını kullanıyor. Çalışmaya katılan 120 öğrencinin 94’ü geri dönüşüm kutusu kullanıyor. Öğrencilerin % 21,67’si ise geri dönüşüm kutularını hiç kullanmadığı görülüyor. Çalışmaya katılan 120 öğrencinin 26’sı ise geri dönüşüm kutularını hiç kullanmamaktadır.

Çalışmada yer alan 5. soruda ortaöğretim öğrencilerinin geri dönüşüm kutularına attıkları geri dönüşümlü ürünler araştırılmıştır. Bu soruya ait öğrenci cevaplarından elde edilen bulgular Tablo 9’da yer almaktadır.

**Soru 5:** Eğer geri dönüşümü kullanıyorsanız hangi ürünleri daha çok geri dönüşüm kutularına atarsınız?

**Tablo 9.** Ortaöğretim öğrencilerinin geri dönüşüm kutularına attıkları geri dönüşümlü ürünler

Geri Dönüşümlü Ürünler	Frekans (f)	Yüzde (%)
Kâğıt, mukavva vs.	65	%54,17
Plastik ürünler	58	%48,33
Pil vs.	43	%35,83
Cam vs.	40	%33,33
Metal ürünler	35	%29,17

Tablo 9’da görüldüğü gibi ortaöğretim 5., 6., 7. ve 8. sınıf öğrencilerinin geri dönüşüm kutularına en çok kâğıt, mukavva vs. bıraktıkları görülmektedir. Plastik tarzı ürünlerin de % 48,33 en çok geri dönüşüm kutularına atılan ürünler arasında olduğu görülmektedir. Pil vs. % 35,83 oranında geri dönüşüm kutularına atılan atıklar arasındadır. Cam ürünleri de % 33,33; metal ürünler ise % 29,17 oranında geri dönüşüm kutularına atılan geri dönüşümlü ürünler arasında yer almaktadır. Öğrencilerin verdiği cevaplardan birkaçı ise şu şekildedir:

A1: “Defter, kitap, kâğıt, cam atarım.”

B1: “Plastik şişe, pil gibi şeyleri ayrı ayrı atarım.”

C4: “Metal eşyalar.”

C9: “Cips, bisküvi çöplerini atıyorum.”

#### 4. Tartışma, Sonuç ve Öneriler

Ortaöğretim öğrencilerinin geri dönüşüm ile ilgili bilgi ve duyarlılıklarını ortaya koymak amacıyla gerçekleştirilen bu araştırmanın örneklem grubunda, 2016-2017 eğitim öğretim yılına özgü, Çanakkale merkez ilçedeki Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlı devlet ve özel olmak üzere toplamda iki okulun ortaöğretim 5., 6., 7. ve 8. sınıf öğrencilerinin geri dönüşüm ile ilgili bilgilerini çoğunlukla okullardan sağladığı kanısına ulaşılmıştır. Bu açıdan öğretmenler ve okudukları eserler ön plana çıkarken, internet ve televizyon gibi kitle iletişim araçları da etkin rol oynadığı kanısına varılmıştır. Örneklem bireylerinin arkadaşları ile olan iletişimleri de geri dönüşüm için bilgi edindikleri kaynaklar arasında yer almaktadır. Ortaöğretim öğrencilerinin % 53,33'lük bir kısmı geri dönüşümlü ürünler hakkında bilgili olduğu anlaşılmıştır. Öğrencilerin % 19,17'lik bir kısmı geri dönüşüm ürünlerini sadece çöp olarak algılamaktadır. Ortaöğretim öğrencilerinin bir kısmı geri dönüşümlü ürünleri sosyal yardımlaşma ürünleri olarak tanımlamıştır. Ortaöğretim öğrencilerinin geri dönüşümün faydalarını en çok “yeni ürünler elde edilir” şeklinde (% 30,83) algılamıştır. “Atıkların yeniden kullanılması sağlar.” ifadesi ise sadece % 22,5 oranındadır. Ayrıca öğrencilerin geri dönüşümün çevre ile ilgili bilgilerinin de yeterli seviyelerde olduğu, öğrencilerin bu konuda bilinçli olmaları gün geçtikçe geri dönüşümün öneminin artacağını ve gelecek kuşaklara yaşanılabilir bir dünya bırakma konusunda daha istekli oldukları anlaşılmıştır. Çalışmaya katılan ortaöğretim öğrencilerinin % 30'u sık sık dönüşüm kutularını kullanmaktadır. Nitekim çalışmaya katılan 120 öğrencinin 94'ü geri dönüşüm kutusu kullanmaktadır. Öğrencilerin % 21,67'si ise geri dönüşüm kutularını hiç kullanmamıştır. Bu durum göz önüne alındığında geri dönüşüm ile ilgili alışkanlıklarımızı daha da geliştirmemiz gerektiği düşünülebilir. Ortaöğretim 5., 6., 7. ve 8. sınıf öğrencilerinin geri dönüşüm kutularına en çok kağıt, mukavva vs. bıraktıkları anlaşılmıştır (%54,17). Plastik tarzı ürünlerin ise % 48,33 için geri dönüşüm kutularına tercih edilmiştir. Piller % 35,83 oranında geri dönüşüm kutularına atılan atıklar arasındadır. Cam ürünler % 33,33; metal ürünler ise % 29,17 oranında geri dönüşüme gitmiştir. Araştırmada öğrencilerin cinsiyetleri ile geri dönüşüm anket formuna verdikleri cevaplar arasında istatistiksel açıdan anlamlı bir fark bulunmamaktadır. Ancak ifade edilmesi gereken önemli maddelerden birisi de devlet okulları ve özel okullar arasında geri dönüşüm ile ilgili bilinç düzeyi farklılığıdır. Devlet okullarında öğrenciler edindikleri bilgilerin çoğunu öğretmenlerden sağlamaktadır. Ancak edinilen bilgiler çoğunlukla uygulamadan yoksun teori ile sınırlı kalmaktadır. Bunun sebebi olarak okullardaki geri dönüşüm kutusu eksikliğine bağlı imkânların yetersizliği, öğrencilerin bu konudaki duyarlılıklarının özel okullara göre daha az olması, düzenlenen kampanyaların özel okullara göre daha sınırlı olması gösterilebilir. Bununla birlikte birey eğitiminde ailenin yeri ve önemi tartışılmaz seviyede önemli olduğu bilinmektedir Bundan dolayı anne babaların da bu konuda daha bilinçli olması önemli bir husustur. TV ve internet gibi sık kullanılan kitle iletişim araçları ile kamu spotları bireylere yönelik ilgi çekici, farkındalık düzeyini artırıcı yayınların artması önemlidir. Geri dönüşüm kutularının ve atık toplama merkezlerinin sayıları artırılabilir. Okullar arası geri dönüşüm yarışmaları çoğaltılabilir. Muhtelif derslerin müfredatlarına geri dönüşüm konularına eklenebilir.

Sonuç olarak çevresel duyarlılıkta geri dönüşüm olgusu ortaöğretim seviyesinde öğrencilerin bilgi basamağında yeterli, uygulamada eksiklik içindedir.

Yapılan incelemeler doğrultusunda öğrencilerin okullarda kullandığı en önemli materyallerin (kâğıt, mukavva, plastik vs.) geri dönüştürme konusunda azımsanmayacak ölçüde bilinçli oldukları görülmektedir. Ancak özel okul ile devlet okulları arasında bilinçlendirme ve geri dönüşüm kutuları kullanım eksikliği bulunmaktadır.

### Kaynakça

Büyüköztürk Ş., Kılıç-Çakmak, E., Akgün Ö. E., Karadeniz Ş. ve Demirel F. (2009). *Bilimsel araştırma yöntemleri* (4. Baskı). Ankara: Pegem Akademi.

Connor O. (1989). Uneven and combined development and ecologicalcrisis: *A Theoretical Introduction. Race and Class*.30 (3):1-11.

Çevre Bakanlığı. (1991). 2000’li yıllara doğru çevre. Ankara: Çevre Bakanlığı Yayınları.

ÇEVKO, ( ). Kadıköy İstanbul, entegre atık yönetimi ve gen kazanım, Çevre Koruma ve Ambalaj Atıkları Değerlendirme Vakfı, Cenap Sahabettin Sokak No 94 Koşuyolu.

Dabak C. (2009). Türkiye’de ambalaj atıklarının kontrolü ve Avrupa Birliğine uyum, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Dresner M. and Blawner J.S 2006. Approaching civic responsibility using guided controversies about environmental issues. *College Teaching*. 54, (2), 213-220.

EEA 2012. European Environment Agency (EEA), “Trends in the waste hierarchy in Europe”, <http://www.eea.europa.eu/highlights>, Erişim Tarihi: 13.02.2016.

Gamba R.J. and Oskamp S. (1994). Factors influencing community residents’ participation in Commingled curbside recycling programs. *Environment and Behavior*, 26: 587-612.

Hopper J.R., & Nielsen J. M. (1991). Recycling as altruistic behavior: normative and behavioral strategies to expand participation in a community recycling program. *Environment and Behavior*, 23(2), 195-220.

Ilgar R., (2007). "Çevre eğitiminde yaygın eğitimin rolü ve önemi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi-Samsun*, s.38-50

Ilgar R., (2018). "Tıbbi Atık Yönetimi: Çanakkale Örneği", VII. International Balkan and Near Eastern Social Sciences Congress Serie VII. International Balkan and Near Eastern Social Sciences Congress Series, Tekirdağ, 24-25 Mart 2018, pp.760-768

İleri R. (1998). Çevre eğitimi ve katılımın sağlanması. *Ekoloji Dergisi*, 7, (28): 3-9.

Karasar N. (2003). Bilimsel Araştırma Yöntemi. (12. Baskı). Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.

PAGEV (2018). Türkiye Plastik Ambalaj Sektörü Raporu. PAGEV.

UNESCO. (1992). Agenda 21 – Report of the United Nations Conference on Environment and Development. Chapter 36 ‘Promoting education, public awareness and training’. Rio de Janeiro, 3–14 June: UNESCO.

TÜİK (2017). Haber bültenleri-organize sanayi bölgeleri su, atık su ve atık istatistikleri. Mayıs 20, 2019 tarihinde TÜİK: <http://tuik.gov.tr/OncekiHBARama.do>

Türkiye Çevre Atlası (2004). Çevre ve Orman Bakanlığı, Ankara

Yurtsever M. (2018). Nano-ve mikroplastik’lerin insan sağlığı ve ekosistem üzerindeki olası etkileri. Menba, Kastamonu Üniversitesi, *Su Ürünleri Fakültesi Dergisi*, 5(2), 17-24.

Zainab Z. Ismail, Enas A. AL-Hashmi (2009). Recycling of waste glass as a partial replacement for fine aggregate in concrete, November 2008, *Waste Management*, 29(2):655-9

#### **İnternet Erişimli Kaynaklar:**

<https://www.cbc.ca/kidscbc2/the-feed/how-long-does-your-trash-last>

<https://www.epa.gov/indoor-air-quality-iaq/technical-overview-volatile-organic-compounds>

<https://webdosya.csb.gov.tr/db/bolu/icerikler/atiklar-20180222082452.pdf>

[https://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php/Municipal\\_waste\\_statistics](https://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php/Municipal_waste_statistics).

<https://www.fcc-group.eu/en/fcc-cee-group/news-and-media/stories-of-waste/municipal-waste-separation-in-europe.html>,

<https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-48851661>

<https://cevreonline.com/geri-donusum/>

<https://sifiratik.co/2018/10/12/atik-camlarin-geri-donusum-sureci-nasildir/>

<https://archive.epa.gov/epawaste/conservation/smm/wastewise/web/html/factoid.html>

<http://www.gruporeciclabr.com.br/en/what-we-recycle/zinc>

<https://www.cbc.ca/kidscbc2/the-feed/how-long-does-your-trash-last>

<https://www.colorado.edu/center/zero-waste/recycling/recycling-center>).

<https://copperalliance.eu/benefits-of-copper/recycling/>

<https://archive.epa.gov/epawaste/conservation/wastewise/web/html/factoid.html>

[https://european-aluminium.eu/media/1712/ea\\_recycling-brochure-2016.pdf](https://european-aluminium.eu/media/1712/ea_recycling-brochure-2016.pdf)

<https://www.unenvironment.org/explore-topics/resource-efficiency/what-we-do/cities/solid-waste-management>

## Teaching Singing in the Russian Empire Educational Institutions: Importance and Results

Rus İmparatorluğu Eğitim Kurumlarında Şarkı Söyleme Öğretimi:  
Önemi ve Sonuçları

Vioaletta S. Molchanova – Svetlana F. Artemova – Leonid L. Balaniuk

International Network Center for Fundamental and Applied Research, Russian Federation  
Penza State University of Architecture and Construction, Russian Federation  
Plekhanov Russian University of Economics, Russian Federation

### Çeviri / Translation

**Sibel Çelik**

Öğr. Gör., Dicle Üniversitesi Devlet Konservatuvarı, Ses Eğitimi Bölümü,  
Diyarbakır, [sibel.celik@dicle.edu.tr](mailto:sibel.celik@dicle.edu.tr), Orcid ID: 0000-0002-8177-9946.

<b>Makale Bilgisi</b>	Article Information
<b>Makale Türü – Article Type</b>	Çeviri / Translation
<b>Geliş Tarihi – Date Received</b>	21 Kasım / November 2020
<b>Kabul Tarihi – Date Accepted</b>	26 Aralık / December 2020
<b>Yayın Tarihi – Date Published</b>	30 Aralık / December 2020
<b>Yayın Sezonu</b>	Ekim – Kasım – Aralık
<b>Pub Date Season</b>	October – November – December

**Atf / Cite as:** Çelik, Sibel, Rus İmparatorluğu Eğitim Kurumlarında Şarkı Söyleme Öğretimi/Teaching Singing in the Russian Empire Educational Institutions and Results. tarr: Turkish Academic Research Review, 5 (4), 511-518. doi: 10.30622/tarr.829239

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and confirmed to include no plagiarism. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr>

**Copyright** © Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey. All rights reserved.



## **Rus İmparatorluğu Eğitim Kurumlarında Şarkı Söyleme Öğretimi: Önemi ve Sonuçları<sup>1</sup>**

**Violetta S. Molchanova<sup>2</sup>**

**Svetlana F. Artemova<sup>3</sup>**

**Leonid L. Balaniuk<sup>4</sup>**

**Çeviren: Sibel Çelik<sup>5</sup>**

### **Özet**

Makale Rus İmparatorluğu eğitim sistemi içerisinde şarkı söyleme derslerini ele almaktadır. Okullardaki müzikal ve koral çalışmanın tarihi ve eğitimsel önemine, öğretimdeki metodolojik zorluklara dikkat çekmektedir. Materyal olarak devrim öncesi, Sovyet ve modern bilimsel literatür kullanılmıştır. Araştırma yöntemleri; tarafsızlık, tarihçilik, sistematik, çalışma konusundaki sosyal öznelliğin karmaşık değerlendirmesi, araştırmacının asıl materyalin yorumlanmasına ve değerlendirilmesine karşı mümkün olan maksimum tarafsızlığı olarak kabul edilmiştir. Bu yöntemlerin kullanılması, yazarların eğitim kurumlarında şarkı söyleme dersi sistemini geçmişe dönük ve tarihsel olarak değerlendirmelerini sağlamıştır. Sonuç olarak, yazarlar Rus İmparatorluğu'nda şarkı söylemenin büyük önem taşıdığına dikkat çekmiştir. Gelenekler ve şarkı öğretimi, Rusya'nın eski tarihine yükselmiş ve toplumun manevi yaşamında önemli bir rol oynamıştır. XIX yüzyılın ortasında, Rusya'daki ilköğretim okullarında şarkı söyleme öğretilmiş, ancak karmaşık öğretim sistemi nedeniyle öğrencilerin gelişimini yavaşlatmıştır. 1870'lerde, çözümlemeli-yapay yöntemeye dayanan öğretim metodolojisi değiştirilmiş ve bu da öğretim kalitesini önemli ölçüde biçimde iyileştirmeyi sağlamıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Rus İmparatorluğu, halk okulu, şarkı söyleme

<sup>1</sup>Violetta S. Molchanova, Svetlana F. Artemova, Leonid L. Balaniuk (2018). Teaching Singing in the Russian Empire Educational Institutions: Importance and Results. *European journal of contemporary education*. 7 (1), s. 220-225'de yayınlanmıştır. Tercüme iznini verdikleri için yazarlara teşekkür ederim.

<sup>2</sup> International Network Center for Fundamental and Applied Research, Russian Federation

<sup>3</sup> Penza State University of Architecture and Construction, Russian Federation

<sup>4</sup> Plekhanov Russian University of Economics, Russian Federation

<sup>5</sup> Öğr. Gör., Dicle Üniversitesi Devlet Konservatuarı, Ses Eğitimi Bölümü, Diyarbakır, [sibel.celik@dicle.edu.tr](mailto:sibel.celik@dicle.edu.tr), Orcid ID: 0000-0002-8177-9946.

## Giriş

Şarkı söyleme, devrim öncesi Rusya'da yaşamın önemli bir parçasıydı. Önemli mevsimsel tatillere ve (özellikle bahar ve yaz aylarında) kilise kutlamalarına şarkılar eşlik etmekteydi. Bir başka önemli husus ise, Rusya'da genç insanların şarkılar eşliğinde dans etmeleriydi.

Sonbaharın başlangıcından itibaren, Palmiye Pazarı Günü'ne (Paskalya'nın ilk Pazar günü) kadar devam ederlerdi. Danslar pagan geleneğinin bir parçasıydı. Ortodoks Kilisesi tarafından, cemaat kilisesi koroları oluşturularak dini şarkılar himaye edilmiştir.

Şarkı söyleme, Kiev Rus döneminde eğitim disiplinlerinden biriydi. Bu sebeple, 1086'da kurulan Kiev Kadınlar Koleji'nde şarkı söyleme zorunlu derslerden biri haline getirilmiştir. (Miropol'skii,1873).

## 2. Materyal ve Yöntemler

Devrim öncesi, materyal olarak Sovyet ve modern bilimsel literatür kullanılmıştır. Araştırma yöntemleri, çalışma konusundaki nesnellik, tarihselcilik, sistemik, sosyal öznelğin karmaşık bir şekilde ele alınması ilkeleriyle, araştırmacının gerçek materyalin yorumlanması ve değerlendirilmesinde mümkün olan maksimum tarafsızlığı varsayılmıştır. Bu yöntemlerin kullanılması; yazarların eğitim kurumlarında şarkı söylemenin eğitim sistemini geçmişe dönük ve tarihsel sırada ele almalarını sağlamıştır.

## 3. Tartışma ve Sonuçlar

Şarkı söyleme öğretimi, Rusya'da (Sovyet Dönemi'nde) XIX. Yüzyılın ortasından bu yana tarihsel bir süreç olarak göz önünde bulundurulmaktadır. Devrim öncesi dönemde, bu konuya O. Gutman (Gutman,1899), Miropol'skii (Miropols'skii,1873) gibi bu alanda uzman olanlar tarafından dikkat çekilen bir konu olmuştur. Bu uzmanlar, şarkı söyleme dersi için yeni yöntemler üzerine arayışlar içerisindeydiler.

Sovyet Dönemi'nde, vokal pedagojisi çalışmaları 1950 ve 1960'lı yıllarda zirveye ulaşmıştır. Bu dönemde, devrim öncesi kullanılan müzik öğretim metodu geliştirilmiş ve yalın hale getirilmiştir. V.A. Bagadurov (Bagadurov,1953), Y.A. Barsov (Barsov,1968), E.Y. Gembitskaya (Gembitskaya,1955), D.L. Lokshin (Lokshin,1957) ve diğerleri bu alanla ilgili çalışmalar yapmış, tanınmış kişilerdi.

XXI. yüzyılda, devrim öncesi dönemde şarkı öğretimi, N.V. Gruzintseva (Gruzintseva, 2016), M.V. Komissarova (Komissarova, 2015), L.V. Chernova (Chernova, 2016), E.I. Kislova (Kislova, 2015), I.V. Kornilova (Kornilova ve diğerleri, 2016) ve diğerlerinin çalışmalarına yansımıştır. Bu dönemde, yazarlar pedagojinin tarihine ve öğretimdeki metodolojik yaklaşımların gelişimine odaklanmışlardır.

Genel olarak müziğin ve özellikle şarkı söylemenin pedagojik önemi, duyguların kişinin ruhsal hayatı üzerindeki güçlü etkisiyle belirlenir. Müziğin sadece kişisel



değil, aynı zamanda evrensel olan duyguların dili olduğunu anlamak gerekir; şarkılar duyguları somutlaştırırken, toplumdaki ve toplumun içindeki insanın iç yaşamındaki öğelerin bir ifadesi olarak işlev görürler. Devrim öncesi dönemde öğretmenler, en derin duygularını ve yüce özlemlerini bir şarkı aracılığıyla ifade edebileceklerine inanmaktaydı. Şarkı söylemenin ahlaki önemi; sadece bir kişiye şarkıyı öğretmekten daha çok, bir kişinin dürtülerini “düzenleme” üzerineydi.

Her ne kadar şarkı söylemek ulusal öneme sahip olsa da, halk müziği eğitiminin temeli yerli şarkılar ve dualar olmak zorundaydı. Bu nedenle Rus İmparatorluğu'nun milli marşı, "Tanrı Çar'ı korusun" duası niteliğindeki şarkıydı. Bu şarkı, milli eğitimin temellerini taşıyan halkın tarihinin somutlaşmış haliydi. İçinde toplum, “geçmişini, yaşama ve umutlara ilişkin görüşlerini” ifade ediyordu. Şarkının sadece Rusya'da değil, diğer ülkelerde de önemli bir rol oynadığı belirtilmelidir. Bu nedenle, örneğin, Almanya'da koro toplulukları Alman toplumlarının birleşmesinde “bağlayıcı” bir öneme sahipti (Gei, 2014).

Müzik eğitiminin tamamen uygulamalı bir öneme sahip olduğunu belirtmek gerekir. Tatillerde boş zamanları dolduran şarkı ve müzik, içki içme ve alkolizm oranının azalmasına neden olmuştur (Kuz'mina, 2015: 93-97).

Son olarak, uygun müzik eğitiminin getirilmesi, Rus kilisesinin şarkı söylemesini geliştirmeye yardımcı olabilmis ve okula destek olarak kullanılmıştır. Örneğin, toplum şarkı söylemeye karşı daha sempattikti ve eğer koro okuldaki kiliseye katılırsa, okul daha kamuda daha önemli bir yere gelmekteydi.

XIX. yüzyılın ilk yarısında, okullarda temel bir konu olan şarkı söylemenin önemi azalmıştır. Bunun nedeni, tüm öğrencilerin şarkı söyleme yeteneğine sahip olmadığı yönündeki geçerli görüştür. Bu durum, 1860'ların Büyük Reformu'ndan bu yana değişmiş; tüm okullarda hatta Rus İmparatorluğundaki askeri okullarda da müfredatta zorunlu derse dahil edilmiştir (Cherkasov, Smigel, 2016).

Bir öğrencinin şarkı söylemeden muaf olması ancak öğrencideki ağrı, halsizlik veya patolojik bozukluklar varsa müsaade edilmiştir. Bu tür vakalar eğitim kurumlarında çok nadirdi. Şarkı söyleme sınıflarının, diğer şeylerin yanı sıra, dil bağı ve kekemelik olarak adlandırılan konuşma kusurlarını düzeltmek için etkili bir araç olduğunu belirtmek önemlidir. Ayrıca, ses ve işitmenin, diğer yetenekler gibi, metodolojik eğitim ve sistematik egzersizler aracılığıyla geliştirilebileceği unutulmamalıdır.

1870'lerde şarkı söyleyen öğretmenler şu soruyla ilgili kafa karışıklığı yaşamaktaydı: "Hangi yaştan itibaren çocuklara şarkı söylemeyi öğretmeliyiz?"

Çocukların çok erken şarkı söylemeye başlaması çok yaygındır. Beşikte iken, ninni sesi ile uykuya dalarak, çocuk şarkı söylenerek sakinleşmeye alışır. O zamandan beri, şarkıdaki bireysel sesleri henüz ayırt etmese de, şarkıyı bir bütün olarak algılar ve işitmesi gelişmeye başlar.

Vücudun gelişmesiyle, ses organlarının güçlenmesinin yanı sıra, taklit ile

oluşturulan konuşma ve şarkı söyleme becerileri başlar. 5-6 yaşlarında çocuk şarkı söylemeye başlar. Bir çocuğun sesinin kademeli gelişimi, bir istisna olan özel müzikal yeteneği olanlar haricinde, bir çocuğun sesinin 8-9 yaşından daha erken gelişmediğini göstermektedir. Devrim öncesi, şarkı öğretimi Rusya'da bu çağlarda başlamaktaydı. Anaokullarında çocuklara daha erken yaşlarda şarkı söyleme öğretilirdi, bu da doğru oyun seçimi ile oldukça mümkündü. Ancak, belirtilen yaştan önce şarkı söylemeyi öğretmek tavsiye edilmemekteydi. (Miropol'skii, 1873: 7).

1870'lere gelindiğinde, ilkokullarda solo veya koro şarkı söyleme tercihi gündemdediydi. Şarkı söylemeyi öğretmenin çok daha basit olduğunu belirtmek önemlidir, çünkü şarkı söylemenin temel öğelerinin gelişiminin ilk yolunu temsil eder. Bununla birlikte, koro şarkıları olmadan, gelişim tamamlanamaz. Şaşırtıcı bir şekilde, koroda şarkı söyleme, ilkokul müzik öğretmenleri arasında bile itiraza neden olmuştu. Bu öğretmenlerin argümanları aşağıdaki gibiydi:

- 1) İlkokulda koro ile şarkı söylemeye zaman yok,
- 2) Bu tür şarkılar öğrenciler için zor,
- 3) Sanatsal gelişmeyi varsayarsak, ilkokulda imkânsız
- 4) Okulda koro için öğrenciler nasıl seçilir?

Yenilikçi öğretmenler tarafından geçirtilen bazı hususlar vardı Bunlar:

1) İlkokulda şarkı söylemeye ilişkin yere sahipse, bunlardan birinin de koro olması gerektiği üzerineydi. Dersler ayrı ayrı olmamalı fakat müşterek bir ders olmalıydı. Solo şarkı söylemeye başlanmasıyla ve daha sonra, koral şarkı söyleme ile yer değiştirmiş oldu. Kısacası; yerini koral söylemeye bırakmış oldu.

2) Koral şarkı söylemenin zorluğundaki problem, tamamıyla anlaşılamaz olduğundan dolayı, öğretmenin şarkı söylemedeki problemiydi. Bir öğrenci bir melodiyi söyleyebiliyorsa, daha sonra neden o şarkıyı söyleyemez?

İlkokullarda şarkı söyleme derslerine katılan O. Miropol'skii, "aynı anda iki, üç sesli (polifonik) şarkı söylemenin çocuklara; en büyük zevki verdiğini ve hevesle koroda icra ettiklerini" belirtmiştir (Miropol'skii, 1873: 9).

3. noktada koro şarkı söylemeye giriş karşıtları çocukların sanatsal olarak gelişemediklerini kaydetmişti. Ancak, yenilikçiler bu gerçeği abartı olarak gördüler. Müzik icra etmenin ilk aşamasının şarkı söyleme doğruluğu olduğunu belirttiler; eğer öğrenciler ilk kez şarkı söyleyip başarılılarsa, koro şarkılarında bir tür topluluk duyulabilir. Teknik dayanıklılık, ince nüanslar, zarafet, yüksek performans sanatı uzun uygulamaların sonucuydu ve bu nitelikleri çocuklardan istemek garip olurdu.

Dördüncü noktaya gelindiğinde, yenilikçiler Şarkı söyleme derslerinin opera performanslarını sahneleme görevi yapmadığını bildirdiler. Şarkı söylerken, birkaç sesin kombinasyonu koro şarkı söylemeye yol açacak ve temel şarkı söyleme önemli sayıda ses gerektirmiyordu. Özetle, koro ile şarkı söylemeyi savunanlar, ilkokullarda

koro şarkı söylemeye zaman, para ve tam bir fırsat olduğunu kaydetti. Koroyla şarkı söyleme, ekip çalışması becerilerinin geliştirilmesinde, sadece birlikte bir kişinin hedefe ulaşabileceğinin farkına varma, kişinin kendi faaliyetlerini dikkatle gerçekleştirme ve diğerleriyle koordinasyon alışkanlığı oluşturmada eğitim üzerinde olumlu bir etkiye sahipti. Rekabetçi ruh, orantı, incelik ve uyum anlayışının yanı sıra önemliydi.

İlkokulda şarkı öğretme yöntemi hakkında birkaç kelimeyle: XIX yüzyılın ortalarında, şarkı söylemeyi öğretmek zor kabul edilirdi çünkü öğretmenin yaratıcı bir yaklaşıma sahip olmasını gerektiriyordu. Prens V. F. Odoevskii<sup>6</sup> “tüm müzik yedi temel nicelik ve bunların türevlerinden oluşan bir seri bileşikten başka bir şey değildir” demiştir. (Odoevskii, 1868: 5). Benzer şekilde, çizim düz bir çiziminin ve eğrinin ve matematik 10 temel sayının bir karışımıydı. Nihayet, bir koro eğitimi yöntemi geliştiren V. F. Odoevskii idi (Chernova, 2016: 25).

Profesör Laroche, Sheva'nın yöntem şarkı söyleme dersleri el kitabının önsözünde, tüm müzikal bilgi ve becerinin tek bir ana özelliğe indirgenmesinin paradoksal görünebileceğini kaydetmiştir: bu içine girme yeteneği, orantılı olarak hayal etme, bir sesle kâğıt üzerindeki bir işaretle temsil edilen bir sesi resmetmektir. Bu nedenle, tüm müzik, teknik dilde aralıklara dayanmaktadır. 7 ana sesin olduğunu ve 8.nin iki kez tekrarlanan ilk ses olduğunu, 7 temel aralığın ve kalan türevlerin olduğunu dikkate alırsanız, müzik okuryazarlığının anlaşılması bile karmaşık görünmemelidir.

Öğretim metodolojisi hakkında birkaç söz: 1870'lerde şarkı söylemeyi öğretmenin iki yöntemi vardı: sentetik ve analitik. Sentetik yöntemin özelliği, öğrencilere müzikal sesleri gam halinde öğrendikten sonra, daha karmaşık müzik egzersizlerini, daha sonra tüm oyunları ve müzik yeterlilik becerilerinin edinilmesini öğretmektir.

Analitik bir şekilde öğretirken, öğrenme süreci tersine çevrilirdi. İlk başta, öğrenciler daha sonra öğretim materyali olarak kullanılacak olan birkaç basit oyunu kulaktan öğrenirdi. Metodistler, hem konuşma hem de şarkı olarak çocukların ilk başta unsurları ayırt etmediklerini, ancak onları bir bütün olarak algıladıklarını kaydetmişlerdir. Öğretmenin rehberliğinde, öğrenciler bütünü elementlere, yükseklik, güç ve devam bakımından farklılık gösteren ayrı seslere bölerler. Böylece, sentetik bir şekilde öğrenme metodunda öğrenciler öğelerle başlar ve oyunlara yükselir ve analitik metotta ise, öğrenciler oyunlarla başlar ve temel seslere iner.

Rus okullarında şarkı söyleme sürecinde, özel eğitim için daha uygun olmasına ve ilkokullar için neredeyse hiç uygulanamamasına rağmen, sentetik yöntem baskındı. Sonuç olarak, ilk önce okullarda müzik sistemi öğretilip, daha sonra ölçüler, diziler, anahtarlar, aralıklar vb. gibi unsurlarla devam edilirdi. Buna göre, ders kitaplarının rutin çalışmasında, şarkı öğretimi kendi kendine devam etti ve bu, şarkı söylemenin tüm öğrenciler tarafından algılanmamasının nedeniydi. 1870'lere gelindiğinde, Rus öğretmenler daha basit bir öğretim sistemi geliştirdiler. Bunun özü, öğrenme

---

<sup>6</sup> Vladimir Fedorovich Odoevsky (1804–1869) – müzik teorisyeni, önemli Rus bilim adamı ve yazar.

sürecini basitleştiren ve herkes için erişilebilir kılan analitik yöntemdi. Sonunda, bu yöntem neredeyse 1950'lere kadar vardı ve daha sonra biraz güncellendi (Chernova, 2016).

Yeni metotlar, şarkı söyleme öğretiminin ön alıştırmalarla başlaması gerektiğini ileri sürmüştür. Amaçları öncelikle, çocukları vokal yetenekleri ve şarkı söylemeye hazır olmaları ile tanıştırmak, ikincisi, işitme, taktik, ses tonlama ve yüksek ve düşük tonları ayırt etme yeteneğini hazırlamak, üçüncü olarak materyali daha fazla öğrenmeye hazırlamak dördüncü olarak, çocuklara ilk 7 haneye nota yazmayı ve çocukları okul sistemine alıştırmayı öğretmekti.

Bildiğiniz gibi, ilk izlenimler en güçlü olanıdır ve bu yüzden ilk dersten gelen öğretmen çocukları öğrenme sürecine dahil etmeye, güvenlerini arttırmaya ve şarkı söylemeyi öğrenmenin zor bir konu olmadığına ikna etmeye çalışmalıdır.

Öğrencilerle tanıştıktan sonra, öğretmen çocuklarla arkadaş olmak zorunda kalırdı. Hangi şarkıları bildiklerini ve neleri sevdiklerini bulmak zorundaydı. Bu, çocukların utangaçlıklarını yenebilmeleri ve rekabet ruhlarını uyandırabilmeleri için yapıldı. Tonlamayı uygulamak için öğretmenin “sese girmesi” gerekiyordu. Taktik ve oran daha sonra şarkıların performansı sırasında ortaya çıkacaktı. Şarkıların seçimi daha fazla çalışma için uyarlanmalıydı, ancak şarkıların belirgin derecede basit bir diyatonik diziyeye<sup>7</sup> sahip olması önemliydi. Notaların yazılması sözlü alıştırmalarla birlikte yapılmalıydı.

Tüm eğitimin özü analitik-sentetik bir yöntemeye dayalı olacaktı ve gerçek her zaman sonuçtan önce gelmek zorundaydı, bir örnek kuraldan önce ve özellikle genellemeden önce olmak zorundaydı.

Ön alıştırmalardan sonra, öğrencilere öğrendikleri şarkıları analiz etmelerine ve not almalarına yardımcı olacak sorular sorarak liderlik etmek önemliydi. Aynı zamanda, öğretmenin beceriklilik ve yaratıcılığının yanı sıra, özellikle öğrencilerin becerileri önemliydi. Çalışmaların ilerlemesi, ilk şarkının bağımsız analizindeki başarıya bağlıydı.

Etkili öğrenme için başlangıç düzeyinde (basitleştirilmiş) öğretme yöntemi ile genel önerilerde bulunulmuştur Bunlar:

1. Basit, ama zarif bir melodi ve sözler, tüm öğrenme periyodunun temeli olarak kullanılmalı; aralıklarla, ses incelikleri, tempoda ve ses aralıkları zorlukları kademeli olarak arttırmalıydı.
2. Sözlü ve yazılı çalışma sırayla yapılmalıdır, ancak sözlü çalışma, yazılı olandan önce gelmelidir. Öğrenci hafızadan şarkı söyleyebiliyorsa, duyduklarını yazabilmelidir.
3. Müzikle ilgili teorik bilgiler, melodiyi gerçekleştirirken ve öğrenirken kademeli olarak verilmeliydi ve yeni örneklerle derhal “zihinde, hafızada tutulmalıydı”. Bu

<sup>7</sup> Bir oktav içindeki 7 ana sesin peş peşe sıralanmasıyla oluşan dizi.

nedenle, çalışılan şarkıda oluşmamışsa, temel dizide ek oktavlar hakkında konuşmaya gerek yoktu.

4. Çocukların verilen her sesi akılda tutmayı öğrenmeleri özellikle önemliydi. Bunun için en iyi araç müzikal dikte etme ve nota okuma idi. Bu alıştırmaların her ikisi de eğitim kursunda kullanılmalıdır. Öğrenciler aralıkları duymalı ve tahmin etmeli ve yazmalıydı; Her nota, onlar için gerçek sesin bir işareti olarak kullanılırdı. Egzersizler değişebilirdi. Örneğin, bir öğrenci, sesli bir nota söyler, diğerleri şarkı söylerken, diğerleri onu yazardı. Asıl mesele, her görevde öğrencinin kesinlikle içine dalması, sesi dinlemesi ve çoğaltması ya da kendisi tarafından bulunması gerektiğiydi. Sadece bu şarkı öğretme yöntemi ile sonuç verebilir ve sonuç alınabilirdi.

5. Melodiler (dualar, ilahiler, şarkılar) ile birlikte nota isimleri, müzikli seslerin çalınarak alıştırmaları yapılmalıydı: do, re, mi, vb.

6. Tüm egzersizler, zarif melodilerin anlamlı bir karakterine sahip olmalı ve müzikal seslerin veya anlamsız kompozisyonların mekanik kombinasyonlarının rutin monoton taklitleri olmamalıydı.

7. Çocuklar basit oyunları doğru ve net bir şekilde yapmayı öğrenir öğrenmez, temkinli basit bölmeyle ortalama tempoda, bilgilerini ayırt etmeyi ve uygulamayı öğrenecekleri zaman, iki sesli şarkı söylemeye devam etmek gerekliydi. Kanonlar, yapımlarından dolayı solo müzikten koro şarkılarına geçişte, performanslarını daha az zorlamışlardı (Miropol'skii, 1873: 17-18).

Sadeleştirilmiş notalar, çalışma sisteminde müzik pedagojisinde uzun süre önemli bir rol oynamıştır (Chernova, 2016: 27).

#### 4.Sonuç

Sonuç olarak, şarkı söylemenin Rusya İmparatorluğu'nda büyük bir önemi olduğu belirtilmelidir. Şarkı söyleme geleneği ve öğretimi ve toplumun manevi yaşamında önemli bir rol oynamış kadim Rusya'nın tarihinde yükselişe geçmiştir. XIX yüzyılın ortasında, Rusya'daki ilköğretim okullarında şarkı söyleme öğretilmiş, ancak karmaşık öğretim sistemi nedeniyle öğrencilerin ilerlemeleri yavaşlamıştır. 1870'lerde, analitik-sentetik\* yöntemi temel alan öğretim metodolojisi değiştirilmiş ve bu da öğretim kalitesini önemli ölçüde arttırmıştır.

#### Kaynakça

Bagadurov V.A. (1953).Vokal'noe vospitanie detei [Vocal education of children]. Moskva.

Barsov Yu.A. (1968). Vokal'no-ispolnitel'skie i pedagogicheskie printsipy M.I. Glinki [Vocal-performing and pedagogical principles of M.I. Glinka]. Leningrad.

Gei Yu., (2014). Nemetskaya shkola peniya [German school of singing]. Sankt-

Peterburg.

Gembitskaya E.Ya. (1955). Obuchenie mal'chikov peniyu v khore [The boys' education of singing in the choir]. Moskva

Gruzintseva N.V. (2016). O nekotorykh osobennostyakh drevnerusskoi pevcheskoi pedagogiki i ee retseptsiyakh v muzykal'nom obrazovanii kontsa XIX veka (na primere opyta prepodavaniya peniya v tserkovno-prikhodskikh shkolkakh Tobol'skoi eparkhii) [About some features of old russian singing pedagogics and its receptions in musical education of the end of XIX century (on the example of experience of teaching singing in parochial schools of Tobolsk diocese)]. V sbornike: Dostizheniya i innovatsii v nauke, tekhnologiyakh i meditsine sbornik statei Mezhdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii. pp. 115-120.

Gutman O. (1899). Gimnastika golosa. Rukovodstvo po razvitiyu i pravil'nomu upotrebleniyu organov golosa v penii [Gymnastics of the voice. Guide on the development and proper use of voice in singing]. Sankt-Peterburg.

Komissarova M.V. (2015). O sodержanii obrazovaniya i prepodavaniya peniya v tserkovno-prikhodskikh shkolkakh Rossii vtoroi poloviny XIX vek [On the content of education and singing teaching in the parish schools of Russia in the second half of the 19th century]. Vestnik Novgorodskogo gosudarstvennogo universiteta im. Yaroslava Mudrogo. № 1 (84). 2015 pp. 159-161.

Kuz'mina A.V. (2015). Vvedenie gosudarstvennoi vinnoi monopolii i uchrezhdenie popechitel'stv o narodnoi trezvosti v Rossiiskoi imperii [The introduction of a state wine monopoly and the establishment of custody of folk sobriety in the Russian Empire]. Gumanitarnye i sotsial'no-ekonomicheskie nauki. № 4 (83). pp. 93-97.

Lokshin D.L. (1957). Khorovoe penie v russkoi dorevolyutsionnoi i sovetskoi shkole [Choral singing in russian pre-revolutionary and soviet school]. Moskva.

Miropol'skii O. (1873). Obuchenie peniyu v narodnoi shkole. Singing training in folk school], Zhurnal ministerstva narodnogo prosveshcheniya. Ch. 189.pp. 1-22.

Odoevskii V.F.(1868). Muzykal'naya gramota dlya nemuzykantov [Musical instrument for non-musicians]. Moskva.

Chernova L.V. (2016). Teoriya i praktika razvitiya rechevoi i vokal'noi kul'tury uchitelya muzyki [Theory and practice of speech and vocal culture development of music teacher]. Ekaterinburg.

Cherkasov A.A.& Smigel M. (2016). Public Education in the Russian Empire during the Last Third of the XIX Century: Parish Schools. European Journal of Contemporary Education. Vol. (18), Is. 4, 2016 pp. 418-429.

Kislova E.I. (2015). “Latin” and “Slavonic” education in the primary classes of russian seminaries in the 18th century. Slověne. T. IV. № 2. pp. 72-91.

Kornilova I.V., Magsumov T.A., Shakirov R.R. (2016). Female Teachers Training in Educational Grades of Women’s Gymnasia in Kazan in the Last Third of the XIX – Early XX Centuries. European Journal of Contemporary Education. Vol. (16). Is. 2. pp. 217-228.

## Aziz Nesin Düşüncesinde Ateizmin Yansımaları

The Reflections of Atheism in the Thought of Aziz Nesin

Rıfat Atay – Merve Kesenci

Prof. Dr., Akdeniz Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Felsefesi ABD.  
Öğretim Üyesi. [rifatay@akdeniz.edu.tr](mailto:rifatay@akdeniz.edu.tr), Orcid ID: 0000-0001-8715-3023.

Doktorant, Akdeniz Üniversitesi, SBE. Felsefe ve Din Bilimleri ABD.,  
[merve.bozan91@gmail.com](mailto:merve.bozan91@gmail.com), Orcid ID: 0000-0002-2939-6622.

Makale Bilgisi	Article Information
Makale Türü – Article Type	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi – Date Received	8 Ekim / October 2020
Kabul Tarihi – Date Accepted	26 Aralık / December 2020
Yayın Tarihi – Date Published	30 Aralık / December 2020
Yayın Sezonu	Ekim – Kasım – Aralık
Pub Date Season	October – November – December

**Atıf / Cite as:** Atay, Rıfat-Kesenci, Merve, Aziz Nesin Düşüncesinde Ateizmin Yansımaları/The Reflections of Atheism in the Thought of Aziz Nesin. *tarr: Turkish Academic Research Review*, 5 (4), 519-535. doi: 10.30622 tarr.807382.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and confirmed to include no plagiarism. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr>

**Copyright** © Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey. All rights reserved.



## **Aziz Nesin Düşüncesinde Ateizmin Yansımaları**

**Rıfat Atay – Merve Kesenci**

### **Özet**

Aziz Nesin, son dönem Türk edebiyatının hemen her türünde eser vermiş en velud yazarlarından biridir. Muhafazakar bir ailede dünyaya gelse de zamanla yaşadıklarının etkisi ve düşünce dünyasındaki değişmelerle inancını kaybetmiştir. Görüşlerini hemen her ortamda, her şekilde cesurca dile getiren Nesin, ateist olduğunu açıkça ilan etmekten geri durmamıştır. Nesin'in inançsızlığı doğal olarak eserlerinde de derin yankılar bulmuştur. Nesin, bütün çalışmalarında hem doğrudan hem de dolaylı olarak okurlarına düşüncelerini aktarmak istemiştir. Özellikle, bazı çalışmalarının sonunda Dede Korkut tarzı öğüt ve tavsiyeleri oldukça dikkat çekicidir.

Çalışmada, hikâye, şiir ve röportajlarından yola çıkılarak Nesin'in eserlerinde ateizmin dayanakları incelenmektedir. Ateizmin tanımı ve çeşitlerine dair kısa bir girişten sonra Nesin'in hayatı ve düşünce yapısı muhtasaran verilmektedir. Nesin'in eserleri ve alan yazın taramasından elde edilen nitel veriler dökümanter analizine tabi tutulmuştur. Çalışma, Nesin düşüncesinde din ve ahiret tasavvurları kapsamında ateizme dair yansımaları tespitle sınırlıdır. Araştırmanın sonucunu, Nesin'in eserlerinde yer alan din ve ahiret karşıtı söylemlerin daha ziyade pratik ideolojik ateizm sınırlarında dolaştığı şeklinde özetlemek mümkündür. O, toplumda gördüğü ahlaksızlık, iki yüzlülük, menfaatçılık, sömürü ve yolsuzluk gibi temel sorunları çoğunlukla dine mal ederek çözümünü ateist olmakla bulmuş gibi görünmektedir. Nesin, eserlerinde felsefi bağlamda teorik bir ateizm oluşturmak kaygısı gütmemiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Tanrı, Ateizm, Ahiret, Aziz Nesin, Hikâye, Şiir.

## **The Reflections of Atheism in the Thought of Aziz Nesin**

### **Abstract**

Aziz Nesin is one of the most prolific writers of Turkish literature in almost every genre. Although he was born in a conservative family, he lost his faith with the influence of his experiences and changes in his world of thought over time. Nesin, who bravely expressed his views in almost every environment and in every way, did not hesitate to openly declare that he was an atheist. Naturally, Nesin's unbelief found deep repercussions in his works. Nesin wanted to convey his thoughts to his readers both directly and indirectly in all his works. Especially, the Dede Korkut style advice and suggestions at the end of some of his works are quite striking.



In this study, the foundations of atheism in Nesin's works are examined based on his stories, poems and interviews. After a brief introduction on the definition and types of atheism, Nesin's life and mentality are given briefly. Qualitative data obtained from Nesin's works and literature review were subjected to document analysis. The study is limited to determining the reflections of atheism within the scope of religion and the hereafter in Nesin's thought. It is possible to summarize the result of the research as that the anti-religious and anti-hereafter discourses in Nesin's works are mostly within the boundaries of practical ideological atheism. He seems to have found the solution by being an atheist, mostly attributing the fundamental problems he saw in society such as immorality, hypocrisy, self-interest, exploitation and corruption to religion. Nesin did not worry about creating a theoretical atheism in his works in a philosophical context.

**Keywords:** God, Atheism, Hereafter, Aziz Nesin, Story, Poetry.

## Ateizm

Ateizm kelimesi Yunanca da “Tanrı” anlamına gelen “Theos”tan türemiştir. Bu kelimedenden de “Tanrı inancına sahip olmak” ya da “Tanrı'ya inanmak” anlamına gelen teizm anlayışı ortaya çıkmıştır. Ateizm kelimesi de İngilizce “theism” kelimesinin başına "a" ön ekinin eklenmiş hali olup Türkçede “tanrıtanımazlık” anlamına gelmektedir (“Definitions of Atheism,” 2020).

Ateizm Tanrı'nın varlığını inkar eden felsefi görüş anlamına gelmekle birlikte farklı bir çok şekilde algılandığı için net bir tanımlanmamıştır. Teizmin olumsuz olarak ortaya çıkan ateizmi anlamak için önce teist dinlerin Tanrı'sının ne ifade ettiğini bilmek önem arz etmektedir. Teist dinler olan Yahudilik, Hristiyanlık ve İslamiyet'in Tanrı'sı ezeli ve ebedi, kudretli ve azametli, her şeyi ve yaratma ve yok etme gücüne sahip varlık olarak tanımlanmaktadır. Bu tanıma göre de ateist, Tanrı'ya, peygamberlere ve ahiret gününe inanmayan kişi anlamına gelmektedir (Cevizci, 1999, s. 82).

Ateizm, daha çok teizm inancının öğretilerini reddeden bir düşünce ya da inkâr biçimi olarak ortaya çıkmaktadır. Ancak geçmişten günümüze farklı yorumlar ve pratik uygulamalar ateizmin bölümlere ayrılarak tanımlanmasına sebep olmuştur. Bu tanımlar, kişinin aklında Tanrı fikrinin dahi bulunmadığını iddia eden mutlak ateizm, Tanrı'nın varlığını reddeden teorik ateizm, Tanrı yokmuş gibi hayat sürenleri içine alan pratik ateizm, Tanrının varlığı ya da yokluğuyla ilgili bir görüş belirtmeyenleri tanımlayan ilgisizlerin ateizmi ve son olarak ateizmi bir ilke olarak politik söylemlerde kullanmak üzere idealize eden inanış olan ideolojik ateizmdir (Topaloğlu, 1998, s. 10). Aziz Nesin'in tanrıtanımazlık tasavvurları incelendiğinde pratik ideolojik ateizm tanımlarına daha yakın durduğu görülmektedir. Aziz Nesin'in fikri yapısının daha iyi anlaşılabilmesi için hayatını, eserlerini ve düşüncelerini tetkik etmek mühimdir.

### Aziz Nesin'in Hayatı ve Eserleri

Muhafazakâr bir ailede dünyaya gelen Mehmet Nusret Nesin ya da bilinen adıyla Aziz Nesin, 1915-1995 arası yaşamış, mizah, kısa öykü, tiyatro ve şiir dallarında pek çok eseri bulunan Türk mizah yazarıdır. Doktora gitmenin lüks sayıldığı bir dönemde, bakımsızlıktan kemik hastalığına yakalanan kardeşinin geleneksel yöntemlerle tedavi edilmeye çalışılırken vefat etmesi Nesin'in inancında kırılmaların başladığı ilk olaydır. Nesin, 8 yaşında okuma yazma, hüsnü hat, hendese ve Kur'an'ı Kerim okumayı öğrenmek üzerine Galip isimli hocanın tedrisine verilmiştir. Küçük yaşına rağmen farklı ilimleri bir arada tahsil etmiş, aynı zamanda hafız olmuştur. İlerleyen süreçlerde zamanını dergâh ve mescitlerde geçirmiş, “çocuk olduğum tek bir gün yoktur” diyerek mazisinden yakınmıştır. Camide imamlık görevine başlayan Nesin, Cumhuriyet ilan edildikten sonra eğitimine resmi okullarda devam etmeyi tercih etmiştir (“Bir Ateistin Hafızlık Günleri”, 2020).

Nesin, son olarak 1939'da Askeri Fen Okulu'nu bitirmeden önce, 1935'te Kuleli Askeri Lisesi'ni, 1937'de Harp Okulu'nu bitirip asteğmen oldu. Bu dönemde bir yandan da Güzel Sanatlar Akademisi Süsleme Bölümü'ne devam etmiştir. Bir röportajında ona bu eğitim hayatının 'fikri takip' dedikleri şeyi getirdiğini belirtmiştir

(“Aziz Nesin”, 2019). Asteğmen rütbesiyle orduya katılan Nesin, 1941'den başlayarak II. Dünya Savaşı yıllarında iki yıl Trakya'da çadırlı ordugâhta görev yaptı. 1942'de Erzurum Müstahkem Mevkii İstihkam Taburu Bölük Komutanlığı'na atandı ve bir bomba kazasında yaralandı. Üsteğmen rütbesindeyken 1944'te Zonguldak'ta uçaksavar top mevzileri yaptırmakla da görevlendirildikten sonra 'görev ve yetkisini kötüye kullandığı' suçlamasıyla askerlikten uzaklaştırılmıştır (“Aziz Nesin”, 2019).

Askerlikten uzaklaştırılmasının ardından bir süre bakkallık, muhasiplik gibi işler yaptıktan sonra 1945 yılında Sedat Simavi'nin çıkardığı *Yedigün* dergisine girdi; daha sonra *Karagöz* gazetesinde de yapacağı gibi redaktörlük ve yazarlık yaptı. Aynı yıllarda profesyonel olarak oyun yazarlığı yaptı ve *Tan* gazetesinde köşe yazarlığına başladı. 4 Aralık 1946'da bir grup üniversite gencinin *Tan* gazetesini yakması üzerine, sekiz sayı süren, *Cumartesi* adlı haftalık magazin dergisini çıkarmaya girişti. Bu dergi denemesi de sonlanınca, *Vatan* gazetesinde çalışmaya başladı. Aynı yıl, ilk bağımsız yapıtı olan "Parti Kurmak Parti Vurmak" adlı 16 sayfalık broşürü de yayınlanmıştı (“Aziz Nesin”, 2019).

1946'da Sabahattin Ali ile birlikte çıkarmaya başladıkları *Marko Paşa* mizah gazetesi yazarları olarak davalar ve suçlamalarla epey zor dönemler yaşadılar. Yeni adlarla sürdürmeye çalıştıkları “Marko Paşa” ekolünün hararetle eleştirdiği Amerikan yardımının Türkiye üzerindeki emellerine değindiği henüz yayınlanmamış olan “Nereye Gidiyoruz” adlı yazısı nedeniyle, 12 Ağustos 1947'de 10 ay ağır hapis ve 3 ay 10 gün de Bursa'da “emniyet-i umumiye nezareti” altında bulundurulma cezasına çarptırıldı (“Aziz Nesin”, 2019a). 1948'de yayımlanan, taşlamalardan oluşan ikinci kitabı *Aziznâme* nedeniyle İstanbul 2. Ağır Ceza Mahkemesi'nde açılan ve 4 ay tutuklu olarak süren dava sonunda mahkumiyet almadı. Ancak, *Geriye Kalan* adlı öykü kitabında yer alan “Krallar İşi Azıttı” öyküsünde kendilerini aşığaladığı iddiasıyla 1949 yılında İngiltere Prensisi II. Elizabeth, İran Şahı Rıza Pehlevi, Mısır Kralı I. Faruk birlikte Ankara'daki elçilikleri aracılığıyla Türkiye Dışişleri Bakanlığı'na resmen başvurarak dava açınca 6 ay hapse mahkûm edildi (“Aziz Nesin”, 2019a).

1952'de İstanbul'da Levent'te bir dükkân kiraladı ve Oluş Kitabevi'ni açtı; Levent sakinlerine gazete dağıtma işini sürdürmekle beraber, iki küçük çocuğunun geçimini sağlayamayınca, 1953'de Beyoğlu'nda bir ortağıyla Paradi Fotoğraf Stüdyosu'nu kurdu. 1954'te *Akbaba* dergisinde takma adlarla öyküler yazmaya başladı. Nesin, edebiyat hayatında iki yüze yakın takma ad kullanmıştır. 1955'te 6-7 Eylül Faciası olarak tarihe geçen İstanbul'daki azınlıkların ev ve dükkânlarının korkunç yıkımına suçlu aranmaya başlanmıştı. O dönem iktidarda olan siyasi partinin olayların bir "komünist komplosu" olduğu iddiası, aralarında Nesin'in de bulunduğu, sol görüşlü yüze yakın kişinin tutuklanmasına neden olunca, Nesin, suçsuz olduğu halde 9 ay cezaevinde yattı. 1956'da Kemal Tahir ile birlikte Düşün Yayınevi'ni kurdu. 1958'de *Dolmuş-Karikatür* dergisi ile birleşerek 1963'e dek yayıncılığı tek başına sürdürdü. Bir yandan da *Yeni Gazete*, *Akşam* ve *Tanin*'de günlük köşe yazıları yazdı. 1962'de 42 sayı yaşayacak olan *Zübük* adlı mizah dergisini çıkardı. 1972'de, kitaplarının tüm gelirini bıraktığı Nesin Vakfı'nı kurdu (“Nesin Vakfı”, 2019). Vakıfta her yıl belirli sayıda alınan kimsesiz ve yoksul çocukların bakım ve eğitimlerini üstlendi. 19 Mart 1990'da Ankara Sanat

Kurumu'nda 75. yaşını kutlayan Nesin, 2 Temmuz 1993'de Pir Sultan Abdal etkinliklerine katılmak üzere Sivas'a gitti. 37 kişinin yaşamını yitirdiği Madımak Otel'i yangınından sağ kurtuldu. Yazar, söyleşi ve imza günü için gittiği Çeşme Alaçatı'da geçirdiği kalp kriziyle 6 Temmuz 1995'te hayatını kaybetti. 7 Temmuz 1995'de vasiyeti gereği hiçbir tören yapılmaksızın ve yeri belli olmayacak şekilde Çatalca'daki Nesin Vakfı'nın bahçesine gömüldü ("Aziz Nesin", 2019a).

Oldukça üretken bir yazar olan Nesin, ardında yüzden fazla eser bırakmıştır. Her birini tek tek zikretmek yerine en önemlileri zikredilerek, çalışmada ayrıntılı tetkik edilenler özellikle belirtilecektir. 44 öykü, 33 anı-yazı, 20 derleme, 13 çocuk kitabı, 7 roman, 6 çizgi roman, 4'er şiir ve 4 mektup derlemesi olmak üzere, Nesin'in toplamda 121 kitabı vardır. En önemli kitapları arasında; romanda *Yaşar Ne Yaşar Ne Yaşamaz*, *Tatlı Betüş*, *Zübük*, şiirde *Aziznâme*; hikayede *Nah Kalkınırız*, *Bay Düdük*, *Toros Canavarı*, *Havadan Sudan* yer almaktadır ("Nesin Yayınları", 2019). Nesin'in bu kadar çok eseri çalışmanın sınırları açısından fazla olacağından bir seçme yapılmıştır. Öykülerinden; *Bay Düdük* (Nesin, 1989), *Borçlu Olduklarımız* (Nesin, 1985), *Havadan Sudan* (Nesin, 1983), *Nah Kalkınırız* (Nesin, 1989), *Toros Canavarı* (Nesin, 1988), *Yüz Liraya Bir Deli* (Nesin, 1993) çalışmaları ile şiir kitabı *Aziznâme*'ye (Nesin, 1989) ağırlık verilmiştir. Gerektiğinde diğer çalışmalara ve katıldığı televizyon programlarına da değinilerek, Nesin'in ateizme dair olan düşüncelerinin izleri takip edilmeye çalışılmıştır.

### Nesin Düşüncesinde Ateizm

Nesin, öykü ve romanlarının neredeyse tamamında toplumun dini inançlarına, söylemlerine, ritüellerine ve batıl anlayışlarına değinmiş ve bunları alaycı bir dille ele almıştır. Bazı öykülerinin sonunda da, Türk tahkiye geleneğine ait Dede Korkut tarzını devam ettirme gayreti ile okuyucuya seslenerek kendi inancına dair izler sunduğu görülmektedir: "Gelelim kıssadan hisseye....işte benim anlattığım bu masal da uyutucu masallardan biridir, Öteki dünyayı ne gördüğüm ne de görenlerden duyduğum için bilmiyorum.... benim başkalarının inancına saygım var. Ben inanmasam bile..." (Nesin, 1989a, s. 54) şeklinde devam eden cümleler bu bapta zikredilebilir. Nesin'in ateizminin yansımaları olarak hikaye ve şiirlerinde sıklıkla karşılaşılan din ve ahiret tasavvurunu sırasıyla incelemeye geçmek yerinde olacaktır.

### Din Tasavvuru

Nesin, "Tanrısal Adalet" hikayesinde kullandığı karaktere, ölmeden önce çok etkilendiği bir vaaz dinlediği için hastane yaptırıldığını söyler. Nesin, vaazda kullanılan Hadis-i Kutsi'ye de yer vererek kahramanın nasıl tesir altında kaldığını anlatır:

Hadis-i kudsisinde Cenab-ı Resul-ül-âlemin (S.A.) buyururlar ki: Bigün<sup>1</sup> rüyamda Cenab-ı Rabb-ül-âlemin efendimizi gördüm. Bana buyurdular ki:

- Ya Habîbim, ben hastalandım da sen niçin ziyaretime gelmedin?

<sup>1</sup> Metinler Nesin'den direk alıntılanıldığı için asli yazımına sadık kalınarak verilmiş, tashih yoluna gidilmemiştir. Halk dilini yoğun kullanan Nesin'in eserlerinde TDK'ya uymayan çokça kullanım mevcuttur.

- Aman ya Rabbim, sen hasta olur musun deyû sual ettiğimde bana dediler ki:

- Filanca yerdeki falanca kulum hastalanmış idi. Onu ziyaret edeydin beni ziyaret etmişçesine hoşnut olurdum.

İmam şöyle eklemiştir:

- Hastalara yardım ederseniz hayr-ül-hasanat defterinize yazılır ve cennette köşkleriniz olur; etmezseniz amel defteriniz boş kalır (Nesin, 1998, s. 47).

Nesin bu paragrafta İslam dininin bilgi kaynaklarından biri olan hadisi kullanmıştır. Ancak hadislere karşı tutumunu ifade etmekten ziyade hikayedeki karakteri bu bilgi ile desteklemiştir. Karakter namazlarını pek kılmaz, bazen görülsün diye Cuma namazlarına gider, orada duyduğu vaazdan etkilenir, bir hastane yaptırırsa da sonunda cehenneme gider çünkü ibadetlerinde samimi değildir. Nesin'in samimiyete vurgusu müspet olarak yorumlanabilir. Fakat karakterin toplum yararın bir şey yapmasına rağmen cehenneme gönderilmesi yersiz bir çıkarım gibi görünmektedir. Çünkü ibadetlerinde samimiyetsiz olsa da toplum yararına bir iş yapan. Kişiyi Tanrı'nın affedip cennetine alması da ihtimallerden biridir.

Hayatı boyunca hiç iyilik yapmamış ancak ölümüne yakın hayır işleriyle ilgilenen bir milyonerin ardından yaptığı iyilikler anlatıldığı "Abo Çavuş" öyküsünde de yine bir hadis konu edilmektedir. Hikayede cenazede hazır olan halkın ağzından; "Hazreti Muhammed, üzkür-ül mevta bilhayr buyurmuşlar. Ölülerini hayır ile anacağız." (Nesin, 1989a, s. 86) hadisini nakleden Nesin, akabinde bunu eleştirmektedir. Dirilerin kötülüklerini söylemenin haysiyet meselesi olacağını bu hadise bağlı kalarak ölümlerin de kötülüklerinin söylenemeyeceğini, dolayısıyla kötülüklerin yazılmadan söylenmeden gizlenerek ortadan kaybolacağını iddia etmektedir. İnsanların tutumlarına karşı şikayetinde haklılık payı yok değildir. Ölüye ve ölenin yakınlarına saygıdan dolayı belki de temelinde bu hadisin yatması nedeniyle, ölen kişi ne kadar kötü de olsa iyilikleriyle anılmaktadır. Nesin de hayat şiarı olarak böylesi durumları haksız ve adaletsiz bir tutum olarak kabul ettiğinden insanların bu davranışlarını eleştirmektedir. Öte yandan, hayırla yad etmek geleneğinin, kültürel olarak insanlar arasındaki iyiliğe vesile olduğu da söylenebilir. Bundan dolayı halk arasında, "Kel ölür sırma saçlı olur; kör olur badem gözlü olur," söylemi yaygındır. Dolayısıyla Nesin'in adil olmak adına ileri sürdüğü ifadeler gerçekçi olmakla beraber yapıcı olmak açısından hatalı görünmektedir.

Nesin, insanların samimi ve dürüst olmasını dindar olmasından daha önemli görmektedir. Elbette bu davranış biçimleri mühimdir ancak Nesin'in atladığı yer, Müslüman olmanın da bu davranışları içerdiğidir. Fakat burada tam anlamıyla Nesin'i suçlamak doğru olmaz, çünkü o da realist bir sanatçı olarak etrafında kendisini Müslüman olarak tanımlayan insanlarda gözlemlediği sorunlu davranışları hikayelerinde betimlemektedir. Dolayısıyla onun olumsuz örnekler görüyor olması dinin değil, o dine mensup olanların hatasıdır. Eserlerinde anlattığı Müslümanların tamamının olumsuz örnek oluşturması ve olumsuz davranışlar sergilemesi objektif bir şekilde bakıldığında Nesin'in fikrini destekleyici olabilmektedir.

Nesin, başka bir hikâyede müzik öğretmeni yerine köy imamının derslere girip çocuklara ilahi söyletmesinin kalkınmayı imkânsız kılacağını iddia etmektedir (Nesin, 1998, s. 155). Nesin'in hakkını teslim etmek gerekirse müzik derslerine branş öğretmeni yerine imamın girmesinin yanlışlığı aşıkardır. Ancak ilahilerle kalkınmanın imkansızlığı arasında kurduğu doğrudan bağ bir edebiyatçı için oldukça şaşırtıcıdır. Tanrı'ya yazılan övgüleri içeren sanat dalı diye tarif edilen ilahi,

edebiyatın bir parçası olan şiir nev'indedir (TDK, 2011, s. 1170). Mevlana, Yunus Emre, Dede Efendi ve nice şairlerin ilahilerinin dünyaca ünlü olduğu, yalnızca Türkiye'de değil, Nesin'in tabiriyle, "kalkınmış ülkelerde" bile dinlendiği çoğu kişinin malumudur. Hıristiyan dünyasında da J. S. Bach gibi önemli sanatçıların ilahi türünde eserleri olduğu bilinmektedir. Ülkenin kalkınmasında oldukça etkin rol oynayan sanatın bir türü olan edebiyatın da bundan ayrı olmadığı görülmektedir. Nitekim bir yazar olan Nesin de eserlerini kalkınmaya katkıda bulunmak için yazmakta ve çocuklarına daima ülkeleri için çalışmalarını gerektiğini öğütlemektedir (Nesin, 1994, s. 294). Böyle düşünen ve davranan bir yazarın dini edebiyatın bir türü olan ilahiye bakış açısının olumsuz olması çelişkili görünmektedir.

Hiçbir dine inanmayan ideolojik bir ateist olarak tanımlanabilecek Nesin hem gündelik hayatında hem de öykülerinde Tanrı'ya dair ifadeler de sıklıkla yer vermektedir. Örneğin, şaşırma ifadesi olarak "Allah Allah", ya da bir yanlış anlaşılma karşısında "Esağfurullah" (Nesin, 1993, s. 20) tabirleri geçmektedir. Halk dilinde yazdığı için bu tabirleri kullanması doğal olan yazarın ifadelerinden onun dindar ya da dinsiz olduğunu çıkarmak oldukça zordur. Gündelik hayatta bireysel kullanımlarını alışkanlık, eserlerindeki kullanımını da edebiyatta realist bir bakış açısını benimsediği şeklinde yorumlamak mümkündür.

"Eli Ağır Emekliler" hikayesinde yaşlı kahraman, bir İngiliz tokat atmadan önce kuvvetini almak için; "destur ya Ali, destur ya pır, destur bismillah" diyerek kendisinden daha uzun ve güçlü olan adamı yere devirmektedir (Nesin, 1993 s. 37). Yaşlı kahramana, dua türünden olan bu cümlecikler medet ummak ve eline güç gelmesi niyetiyle söylenmiştir. Bu kullanım da realist bakış açısıyla yazan Nesin'in halk dilini eserlerine aktarmasının bir örneğidir.

Nesin'in realist bakış açısını tezahür ettiren bunun gibi daha birçok örnek eserlerinde mevcuttur (Nesin, 1993, s. 44; Nesin, 1989a, s. 40; Nesin, 1989b, s. 18; Nesin, 1988, s. 28). Her ne kadar örneklerde dine dair açık ve katı bir eleştiri bulunmasa da metinlerin dakik incelenmesi sonucu yazarın din karşıtı görüşlerini kahramanlar üzerinden okuyuculara ustaca ulaştırdığı görülmektedir. Bu tespitten sonra Nesin'in din tasavvuruna aşağıdaki örnekler çerçevesinden biraz daha yakından bakmak yerinde olacaktır.

Dini öğeler oldukça fazla yer almakla "Hortlak" öyküsünde birlikte bir yanıyla da eleştirilmiştir. Bir gencin gözünden anlatılan hikâye; "babam yatsıyı kıldı" (Nesin, 1988, s. 121) cümlesiyle başlar. Giriş cümlesinden de anlaşılacağı üzere dindar bir aileye müntesip olan genç; "Hazreti Eyyub-u Ensari tefrikasını okudum sıra 'Bizans'ın Azgın Fahişeleri' romanına gelmişti" (Nesin, 1988, s. 121) diyerek cümleye devam eder. Muhafazakar bir aileye mensup olmasına rağmen cinsel içerikli kitaplar okuma hakkı olduğunu düşünmektedir. Nesin de bu durumu bir realite olarak işlemiş gözükmektedir. Aslında İslami camia tarafından eleştirilecek bir olayı yorumsuz bırakması Nesin'in dindar kişilere bakış açısını ve dini değerlere karşı olan tutumunu göstermektedir.

Öykünün devamında, köy mezarlığında hortlak görüldüğü haberi yayılır onu aramaya çıkarlar. Herkes mum yakmıştır çünkü herkesin evinde çocukların türbelerden topladığı mumlar vardır. Mumların aynı zamanda müezzin tarafından çalınıp satıldığı da dilden dile dolaşmaktadır. Eserinde müezzinlik görevi verdiği kahramana hırsızlık sıfatı yakıştırması, Nesin'in dine ve din adamlarına karşı ön yargılı eleştirel bakışını yansıtmaktadır. Öykünün ilerleyen aşamasında karısına küfreden ve "boş ol" sözüyle boşayan bir adam anlatılır; cümlenin sonunda belediye

nikahı olduğu için boşanmadığı, dini nikah olsa şimdiye kaç kere boşanmış olacağı dile getirilir. Burada da yazar, gayri kanuni olmasına rağmen halk arasında hala devam eden dini nikah ile resmi nikah mukayesesini halk gözünden yapmaktadır. Nesin'in bu ikisini mukayese ettirmesi, dini nikahın yer yer kadınlar açısından ciddi hak ihlallerine yol açması nedeniyle makul görülebilir. Ancak özellikle kırsal yerlerde yaygın olan dini nikâhta da basit bir boşanma söz konusu olmamaktadır. Resmi nikâhın mahkeme yaptırımı kadar dini nikahın da şer'î ve kültürel yaptırımı vardır (Nesin, 1988, s. 125).

“İnsanoğlu Terstir” öyküsündeki bir konuşmada; “senin mevkiine gelmiş bir adamın, bir toplantıda içmem demesi ayıptır. İnsan içmeli ve içkiye dayanmalı. Bir kadeh içsen ölmezsin ya... Seninkisi yobazlık...” (Nesin, 1993, s. 88) sözleri geçmektedir. Yobaz, dini anlamda taassup sahibi kişilere söylenen kaba bir terimdir. Diyalogda dindar olmayan yüksek mevkiili bir kişinin alkol kullanmaması yobazlık olarak adlandırılmıştır. Dindar birisine saldırıdan ziyade alkole karşı olan birisinin bu tavrının aşırılığını ifade etmek için “yobaz” kelimesi kullanılması Nesin'in bilinçli seçimidir. Böylece o, kendince toplumsal uyumsuzluk gibi görünen tutumları dini kavramlarla eşleştirerek okurun zihnine menfi bir din tasavvuru sunmaktadır.

Nesin, romanlarında batıl inançları alaycı bir dil ile ele işlemektedir. Bir futbol maçı öncesi Eyüp Sultan türbesine gidilerek dua edildiğini ve kaleyi Eyüp Sultan'ın koruduğu aşağıdaki diyalog ile ifade edilmektedir.

Ne zaman maçtan önce Eyüpsultan hazretlerinin türbesini ziyaret ederlerse hep böyle olur... Tozkoparan kalesini Eyüpsultan koruyor... Yoksa, çoktan kaç gol girerdi.

-Eyüpsultan kaleci midir?

- Her yerde oynar... (Nesin, 1979, s. 264; aktaran, Demir, 2010, s. 180).

İslam dininin kutsallarını hafife alan ifadeleri, inançlara saygı duyduğunu söyleyen bir yazar için tutarsızlık sergilemektedir. Bir başka yerde ise ticaret yapmak için din sömürüsünün yapıldığı tasvir edilmektedir:

İşte böyle bağıracaksınız. ‘Vatandaşlar! Ey dini bütün Müslümanlar! Bu küçük kuşçuklar, yarın öbür dünyada size cennet kapılarını açacak. Ey iman sahibi Müslümanlar! Bir kuş alın azat edin. Yarın hepimiz öleceğiz. İşte o zaman, kıldan ince kılıçtan keskin Sırat Köprüsünü, bu kuşların sırtında pır diye uçarak geçeceksiniz’. İşte böyle bağırırız. Anladınız mı? Bu işin sermayesi dil. Ne kadar dil dökerseniz, o kadar çok müşteri gelir, para alırsınız (Nesin, 1979, s. 155; aktaran, Demir, 2010, s. 181).

Nesin'in romanlarında ele aldığı bu anlatılar tam anlamıyla yalan ya da yanlış değildir, hatta toplumumuzda bir çoğu ile karşılaştığı inkar edilemez. Ancak Nesin, dini inanca dayanan bütün durumları sadece olumsuz eleştirel bir dil ile işlemiştir. Bu nedenle tarafsız değil, aksine din karşıtı olduğunu göstermektedir.

*Zübük* romanında, okul yaptırılmasına karşı çıkan kasaba halkı onun yerine cami yaptırmak isterler. Ancak onlara camide kaç vakit namaz kıldıkları sorulduğunda, evde ibadet ettiklerini söyleyerek hem camiye yaptırıp kullanmayacak

hem de kasabayı okuldan edecek iki yüzlü Müslümanlar olarak tasvir edilirler. Bütün uğraşlarına rağmen da onları ikna edemeyen öğretmen de üstelik dinsizlikle suçlanır. Nesin, muhafazakar kasaba halkının bu tavrını bağnazlık ve cahillik olarak nitelemektedir (Demir, 2010, s. 192), ki haksız da değildir. Nesin'in eserlerindeki asıl sorun, ısrarla bütün eleştirilerin dindar cenaha yöneltilmesidir. Nesin'e göre dindar kesim bağnaz, cahil, haksız, düzenbaz ve aklını kullanmayandır. Dindar olmayan kesim ise aydındır, haklıdır, açık fikirlidir, mantıklı ve akılcıdır. Halbuki dışardan bakan bir gözlemci, Nesin'in dindar kesime yönelttiği suçlamaların çoğunu dindar olmayan kesime de yöneltebilir.

Nesin, eserlerinde din adamlarını istismarcı olarak işlemekten çekinmez. *Surnâme* romanında, çok dindar, beş vakit namazında ve tarikat ehli olan hoca efendi üç karısının üzerine genç bir kızla evlenmek ister, kız ve ailesi razı gelmez. Kızı kaçırır ve kız direnince onu boğarak öldürür. Bir başka yerde üfürükçü olarak bilinen kısır kadınların çocuk sahibi olmasını sağlayan bir hocanın aslında o kadınları kendisinin hamile bıraktığı işlenmiştir (Demir, 2010, s. 196). Nesin'e göre, bir kişinin hacı veya hoca olması güvenilirliğin değil aksine güvensizliğin bir ölçütü gibidir. Eserlerde resmedilen olaylara gerçek hayatta da rastlamak ne yazık ki mümkündür. Nesin, dinsiz oluşunu dindarların olumsuz davranışlarıyla desteklemeye çalışsa da insanların hatalarını inançlarına yüklemek haksız bir çıkarım olacaktır. Diğer bir ifadeyle, Marksizm'in bir yorumunun başarısız olması nasıl ki başka yorumları imkansız kılmıyorsa, olumsuz dindar tiplerin de olumlu tiplerini imkansız kılmaması ve nihai itibarıyla dinin yanlışlığının delili olamayacağı aşıkardır.

Nesin, aynı eserinde Tanrı inancını kahramanın dilinden şöyle tenkit etmiştir: “Her ihtimalin içinde ayrıca yüzlerce binlerce ihtimal var. Bir ihtimal daha varmış o da ölmek miymiş? Saçma! Tek olan, seçeneği olmayan, seçme hakkım bulunmayan her şeye düşmanım tek olanların en yücesine bile... Seçeneksiz teklerde hep kandırmaca, hep dolandırıcılık var” (Nesin, 1998 s. 220; aktaran, Demir, 2010, s. 196). Bu sözler, Nesin'in Tanrı inancının ontolojik bir inkarının yanı sıra Tanrı'nın bizatihi teklifine karşı olan inkarını da göstermektedir.

*Yaşar Ne Yaşar Ne Yaşamaz* romanında Hristiyan kahraman bir Türk kızına aşiktir. Kızın ailesi aşığa, ancak Müslüman olması şartıyla kızı kendisine verebileceklerini söyler. Aşık, Müslüman olduktan sonra sünnet olur, bunu bir başkasına anlatırken de; “Müslümanların yarısından çoğunun ataları kılıç zoruyla Müslüman olmuşlardır” şeklinde ifade eder (Nesin, 2006, s. 295; aktaran, Demir, 2010, s. 203). Nesin, dinsizliğinin genel haliyle bütün dinlere karşı bir muhalefet ve inkar olduğunu ifade eder. Ancak eserde yer alan ifadenin İslam dinine karşı sert bir eleştiri içerdiği açıkça görülmektedir. Kahramanın, isteyerek değil de aşkı uğruna din değiştirmek zorunda kalmasından, Türklerin kılıç zoruyla Müslüman olmalarına geçiş zorlama bir ilişki gibi durmaktadır. Zira aşık Müslüman olmadığı takdirde öldürülmeyecektir, ama kılıç karşısında din değiştirmemek ölümle nihayetlenecektir. Kaldı ki, Türklerin nasıl Müslüman olduğu da tartışmalıdır. Son olarak, Yahudilikte de olan sünnet ritüelinin Müslüman olmanın ilk şartı gibi kabul edilmesi geleneksel halk inanışında yaygın olsa da adı üzerinde farz değil sünnet olan bir fiildir.



Nesin, nesir yanında şiir türünde de eserler vermiş hayli velut bir yazardır. Nesirde incelenen bu örneklerden sonra şiir türüne de değinmek yerinde olacaktır. Nesin, şiirlerinin büyük bir kısmını taşlama şeklinde yazmıştır. Şiirlerinde, düz yazınlarında olduğu gibi dini öğelere yer verip onları eleştirmiştir.

“Atam İzindeyiz” şiirinde:

Yobazlarla gericiler

Onlar bizden daha zinde!

Atam Atam... derler ama

Bir adınız var sizin de.

...

Hocamız var hacımız var

Uçan kuşa borcumuz var... (Nesin, 1989, s. 11).

Bu şiirinde Nesin dindarlara, dini öğretilere taassup ile yaklaşanlara verilen bir sıfat olan yobazı kullanmaktadır. İkinci dizede ise devletin borcu varken hacı olunamayacağını, yalnızca zengin bir kimsenin hacca gidebileceğini ifade etmektedir. Buna benzer bir yorumu televizyon kanalında da dile getirmiştir (“Aziz Nesin”, 2019b). Nesin Türkiye’nin geri kalmışlığını, ekonomik olarak zorlu bir süreç geçirmesini genel anlamda dindar kesime bağlamaktadır, ki bu her yönüyle tartışmalı bir çıkarımdır. Ayrıca, dindarların haccı ekonomik açıdan tartışmaya açılacaksa zengin elit tabakanın lüks tatilleri de aynı açıdan tartışılmalıdır. Bireyi baz alan özgürlükçü yaklaşımı muhtemelen paylaşan Nesin’in de kabul edeceği gibi, seyahat hakkı temel insan haklarından biridir. Bireyin, Mekke ya da New York’a gideceğine ister aydın isterse devlet gibi bir otorite adına birilerinin karar vermesi hiçbir şekilde savunulabilecek bir tutum değildir.

“Günün Adamı Türküsü” ise ahlak ya da din yasalarını tanımayan, maddi çıkarına bakan kişiyi anlatan bir şiirdir:

Nedir bilmem helal haram

Olsun yeter cepte param

O gün başta her kim varsa

Onunladır benim aram (Nesin, 1989, s. 122).

Nesin, şiirde ahlaki bir sınır tanımayan ancak maddi çıkarlarını gözetken düzenbaz bir insan portresi çizmektedir. Asri zamanlarda toplumsal olarak çoğunluk Nesin’in ifadelerinin muhatabı niteliğindedir. Müslüman olsun veya olmasın bazı insanların maddi çıkar uğruna yaptıkları ahlak ve din dışı davranış ve haksızlıklar aşikardır. Dinin bizatihi kendisi her türlü haksızlığı yasaklamış olsa da mensuplarında bu emirleri yerine getirmeyen onlarca insan vardır ve dolayısıyla olumsuz örnek oluşturmaktadırlar.

“Al Muskanı Hocam” şiirinde de bir çocuk, babasının hastalığı için para karşılığında bir hocaya muska yazdırır. Muskayı takan babasının vefatı üzerine onu hocaya geri götürerek parasını istemesinin hikayesinden esinlenerek siyasi ve ideolojik din eleştirisi yapılmaktadır.

Oy için namazı abdestsiz kıldı

Haklılara düşman diye bakıldı

Millet bu dertle yandı yakıldı

Bu nasıl bir kafa bu ne akıldı.

Kalması değeri oyumu ver geri

Al muskanı hocam babam kaykıldı (Nesin, 1989, s. 178).

Nesin literatürünün klasik konusu din sömürüsüne değinen şiirde, bir siyasi liderin dindar kesimin oyunu almak için münafıkça eylemleri ve hoca görünümüne kişilerin şifa dağıtma bahanesiyle para kazanmaları eleştirilmektedir. Kim olursa olsun din üzerinden rant elde edilmesi, para karşılığında muska, dua, büyü vesaire yapmak dinin asıl öğretilerinde yer almamaktadır. Nesin’in bu tür eleştirileri ilim sahibi ve işini hakkıyla yapan din görevlilerinin saygınlığını ciddi derecede zedelemektedir.

Nesin’in, din sömürüsünü eleştirdiği bir başka şiiri “Ramazan Manileri” adını taşımaktadır:

Minareler uzun uzun

Kandilleri düzum düzum

Sömürgenler kökünüze

Kibrit suyu topunuzun... (Nesin, 1989, s. 161).

Minarelerin uzunluğunu ve Ramazan ayında yakılan kandilleri bir tür masraf olarak gören Nesin, İslam inancının sömürüye alet edildiğine ve insanların inançları üzerinden pirim yapıldığına işaret edip, bunları ağır bir dille eleştirmiştir. Nesin’in bu bakışı son derece materyalist ve pragmatik bir bakıştır. Oysa dinler, dini mekânlar, dini şahsiyetler vb. bir toplumun, bir kentin kimliğini, kişiliğini, sanatını, estetiğini, hatta düşünce sistemine oluşturan unsurlardır (Aydemir, 2017).

Nesin’in oğlu Ali Nesin ile mektuplarında ona verdiği öğütler arasında dine ve ahlaka dair öğretiler yer almaktadır. Hristiyanlığın teslis inancını aklının almadığını söyleyen Ali Nesin’e babası; “Aman oğlum hiçbir dinle alay etme. En saçmasıyla bile alay etmek doğru değildir” (Nesin, 1994, s. 126) diyerek saygı telkin etmektedir. Nesin’in iki çocuğuyla yapılan röportajlar onun bu konudaki olumlu tavrını gündelik hayatına da yansıttığını betimlemektedir. Kızı Oya ve oğlu Ateş’in babalarının aksine inançlı insanlar olduğu (“Oya Nesin”, 2020), oğlu Ateş inancından dolayı babasının kendisine; “her eve lazım böyle biri, bir tane de bizde var” diyerek takıldığını ifade etmektedir (“Ateş Nesin”, 2020). Kendisinin de sık sık bütün dinlere saygı duyduğunu söylemesi ve gündelik ilişkilerine bunu yansıtmasına rağmen, eserlerinde dine dair unsurları alaycı bir dille sert bir üslupla ele aldığı

görülmektedir. Bunların benzeri bir başka mektupta ise helal haram kavramlarını kullandığı dikkati çekmektedir. “Bizim evimize haram denilen bir lokma bile girmedi” (Nesin, 1994, s. 128) cümlesinden dürüst ve ahlaklı bir kazanç ile evini geçindirdiği anlaşılmaktadır. Nesin’in, haram kavramını İslam inancına mebni biçimde değil de halk dilini benimseyerek, gayri meşru olmayan anlamında kullandığı şeklinde yorumlamak yerinde olacaktır.

Nesin’in mektuplarında oğullarına verdiği ahlaki öğretiler arasında evlilikle ilgili tavsiyeler de yer almaktadır. Evli bir kadınla gayri meşru ilişki kurmanın kişiye yakışmayacağını söyleyen Nesin, aynı zamanda evlilik öncesi cinsel ilişkiyi de normal hatta gerekli görmektedir (Nesin, 1994, s. 269). Anlaşılan o ki, Nesin’in ahlak anlayışı akla dayalı Batı ahlak düşüncesini çağrıştırmaktadır. Nesin’in evli bir kadınla gayri meşru ilişkinin ahlak dışılığı ile ilgili düşüncesinde kişisel hayatındaki tecrübesi de etkili olmuş olmalıdır. Oğlu Ateş Nesin’in ifadelerine bakılırsa Nesin, ilk eşinden kendisini aldattığı için boşanmıştır (“Ateş Nesin”, 2020).

Buraya kadar, Nesin’in matbu eserlerin bir kısmındaki din eleştirisi ve ateizme işaret eden bölümler işlenmiş ve onun din ve Tanrı’ya dair tasavvurları ele alınmıştır. İlaveten, Nesin’in dine dair düşüncelerini anlamada televizyon programlarındaki demeçlerinin önemli katkısı olacağından video kayıtlarına erişilen programlardaki söylemleri tahlil edilecektir.

“Ceviz Kabuğu” programına konuk olan Nesin, bütün savaşların din ve milliyetçilik yüzünden çıktığını ifade etmiştir (“Aziz Nesin”, 2019b). Aynı programda “dinde zorlama yoktur” sözüne karşı “elbette dinde zorlama vardır” demek ve doğar doğmaz kimliğe İslam yazılmasına karşı çıktığını dile getirmektedir<sup>2</sup>. Dindarlara verilen özgürlüğün dinsizlere de verilmesi gerektiğini söyleyen Nesin, şeriatın insan haklarına aykırı bir yapı olduğunu din ve devlet işlerinin kesinlikle birbirlerinden ayrılması gerektiğini ifade ederek “dinsizlikte ısrar ediyorum” demiştir. Benzer şekilde, Nesin’in kıl payı sağ kurtulduğu, “Madımak Olayı” diye bilinen Sivas’taki otel yangını soran sunucuya, asıl sorumlunun zorunlu din dersi koyan ve Kuran Kursları açan devlet olduğunu ileri sürerek, hak ettiği gibi yönetilen Türk halkının böyle olaylara müstahak olduğunu belirtmiştir.

Nesin’in ifadelerinden, din eğitiminin kişileri bağınaz ve potansiyel katil yapması nedeniyle Türkiye’de İslam dinine dair yapılan bütün çalışmaların karşı olduğu anlaşılmaktadır. Konuşmanın ilerleyen dakikalarında, Kur’an Kursu ve İmam Hatip gibi kurumlarda yetişenlerin yarın Harp Okuluna gireceklerini, adliyede görev alacaklarını, din eğitimi alan insanların düzen ve adaleti asla sağlayamayacakları için bu görevlere getirilmemesi gerektiğini iddia etmiştir. İslami eğitim alanlarla ateist veya dinsiz birisinin ne derecede adil olduğuna dair karşılaştırmalı resmi bir çalışma bulunmamakla birlikte böyle bir kategorik ayrımın oldukça güç olduğu ortadadır. Kaldı ki, Nesin gibi sol görüşlü aydınların da

<sup>2</sup> Oysa kimliğe din yazılması ile ilgili uygulama tamamen devletin uygulamasıdır ve bu uygulama laik devlet anlayışı çerçevesinde yakın zamana kadar (yeni kimlik belgelerinde yazılmamaktadır) İçişleri Bakanlığı Nüfus İdaresi Genel Müdürlüğü’nün yasal uygulaması olarak her din veya dini gruba uygulanmakta idi. Bu uygulamadan şikâyetçi olan başka inanç mensuplarına da sık sık rastlanılmaktadır. Geniş bilgi için bkz. (Aydemir, 2010, ss. 7-32).

kurbanları arasında yer aldığı, nispeten seküler bir anlayışa sahip Cumhuriyet elitinin de adil davranmakta aynı derecede malul olduğu herkesin malumudur. Öyleyse, İslam öğretilerinin başında gelen ve özellikle de ilk İslam devletlerinde oldukça hassas ele alınan adalet kavramına Nesin'in bu ön yargılı yaklaşımı ideolojik bir karşı duruş biçiminin tezahüründen başka bir şey değildir.

“Türk toplumunun %90'ı aptaldır,” cümlesiyle oldukça tepki toplayan Nesin, bu sözünün arkasında olduğunu her fırsatta ifade etmiştir. Bu genel yargıda, Türk toplumunun %90'dan fazlasının yirminci yüzyılda hala Müslüman olması da etkili olmalıdır. Dolayısıyla, Türk toplum yapısının manevi değerlerini yeren bir dil ile işleyen Nesin'in yalnızca İslam dinine değil, Türk toplumunun davranışlarına karşı da bir tutum sergilediğini söylemek yanlış olmayacaktır.

“Yüksek Tansiyon” programına katılan Nesin, İslam dini ile ilgili düşüncelerini *Şeytan Ayetleri* kitabı üzerinden başlatılan bir tartışma sonrasında dile getirmiştir (“Yüksek Tansiyon”, 2019). Pakistan asıllı İngiliz yazar Salman Rushdie'nin kitabı olan *Şeytan Ayetleri*'nde (“Salman Rushdie”, 2019) Hz. Muhammed'in ailesine hakaret içeren pasajlar bulunduğu için kitap yasaklanmış ve İran devleti tarafından yazara verilen ölüm fetvasıyla başına ödül konulmuştur. Bu durumun haksızlık olduğunu iddia eden Nesin, kitabı çevirip yayınlamak istemiş ancak Diyanet İşleri Başkanlığı buna mani olmuştur. Bu bağlamda Nesin; “bu ülke, laik bir ülke olamamıştır, Diyanet'in yayın yasağı gibi bir hakkı yoktur” demiştir. Buradan açılan konuda ise, İslam'ın hoşgörü dini olmadığını, gittikçe de daha yobaz bir hal aldığını iddia etmiştir. Ramazan ayı örneği ile iddialarını desteklemek isteyen Nesin, insanların oruç tuttuğu bir ayda rahatça su ve sigara içemediğini, onlara saygı göstermek zorunda olmadığını dile getirmiştir. Hemen akabinde de; “ben kabul etmesem de bütün inanan insanlara neye inanırlarsa inansınlar saygı duyarım” (“Yüksek Tansiyon”, 2019) cümlesini eklemektedir. Maalesef Nesin'in, inanca saygı duyulduğu kadar inancın buyruklarının yapılmasına da saygı duyulması gerektiğini göz ardı ettiği görülmektedir. Dolayısıyla onun özgürlük ve saygı çerçevesindeki bu söylemleri ciddi çelişkiler ihtiva etmektedir. Halbuki kendisi inanmasa da tutarlılık gereği, inananların inancını istediği gibi yaşamasını da desteklemesi beklenirdi. Ancak o, tıpkı komünist blok ülkelerinde yapıldığı gibi inananların eylem özgürlüğünü desteklerken inananların eylem özgürlüğünü bastırma eğiliminde görünmektedir.

Buraya kadar Nesin'in din tasavvurunun bazı eserlerine ve düşüncesine yansımaları incelenmeye çalışıldı. Çoğu dinde yer alan ahiret tasavvuru da onun düşüncesinde sıklıkla tenkit edilen konulardan biridir. Şimdi de bu konudaki yaklaşımlarını örneklemek yerinde olacaktır.

### Ahiret Tasavvuru

Yalnızca İslam dininin değil bütün dinlerin öte dünya inançlarını yok sayan Nesin, bazı öykülerin sonunda bu konuya dair fikirlerini dile getirmektedir. O, cennet-cehennem, huri, melek, mahkeme, günahların tartılması gibi ahiret inancının kavramlarını mizahi bir tarzda öyküleştirilmektedir. *Nah Kalkınız* kitabında yer alan “Tanrısal Adalet” isimli öyküde Nesin, İslam dininin ahiret inancını alaycı bir dille tavsif etmektedir. Öyküde, ölen bir adamın cennet kapısında bekletildiği, hurilerin beden ölçülerinin bulunduğu bir listeden kendisine cenneti gezdirmek üzere bir huri

beğendiği, cenneti gezdikten sonra da hesaba çekildiği anlatılmaktadır. Hesap sırasında, birçok hastane, okul ve benzeri hayır kurumları yaptırdığı için sevapları başta ağır gelen karakterin inşaatlarında çalışan işçilerin bakımsızlık ve ağır şartlardan dolayı hasta olmaları ve çocuklarının maddi yetersizlikten dolayı okuyamamalarının sorumlusu olduğu için günahları daha ağır gelmiş ve sonunda cehenneme gitmiştir (Nesin, 1989a, ss. 43-54).

Hikayede gündeme getirilen kul hakkı ve emek sömürüsü doğru ve yerinde olmakla beraber, İslam ahiret inancının parçası olan cennet tasavvurunun çarpıtılmış bir yorumu söz konusudur. Allah'ın takdiri sonucunda cennete gitmesi de ihtimal dahilinde olan kahramanı cehenneme göndermek Nesin'in öykülerinde ekseriyetle tercih ettiği menfi bir neticedir. Nesin, öykünün son paragrafında geleneksel hikayelerde yer alan kıssadan hisse üslubu ile okuyucuya seslenerek ahiret inancının olmadığını bir kez daha vurgulamaktadır:

Öteki dünyanın olduğunu ne gördüğüm ne de görenden duyduğum için bilmiyorum. Belki siz Öteki dünyaya inanıyorsunuzdur benim başkalarının inancına saygım vardır. Ben inanmasam bile, siz öteki dünyaya inanıyorsanız şunu bilmelisiniz ki, öteki dünyanın da bu dünyadan hiçbir ayrımı yoktur. Bu dünyada en iyi, en geniş, en güzel parsellere sahip olanlar, öteki dünyada da en iyi en geniş, manzaralı parsellere sahip olacaklardır. Çünkü iyilik yapmak hakkına salt onlar sahiptir. Zavallı yoksullar iyilik bile yapamazlar ki cennette bir yer kapabilsinler (Nesin, 1989a, s. 54).

Nesin, ahirete inananların çok ümitli olmamaları gerektiğini çünkü dünyadaki gibi ahirette de zenginlerin yer hakkı olduğunu, yoksulların ise iyilik yapmaya güçleri dahi yetmediğinden cennette yerlerinin olamayacağını ileri sürerek yanlış bir çıkarım yapmaktadır. Hikayede iyiliğin yalnızca maddi vasıtalarla yapılacağına olan vurgu hayli şaşırtıcı görünmektedir. Nitekim, Nesin kendisi de bir vakıf kurarak birçok çocuğun eğitim almasına vesile olmak istemiştir. Ahlaki açıdan, iyiliğin tamamen maddi düzleme indirgenmesi kabul edilebilir anlamlarından uzak kalmaktadır.

Nesin, "İlk Direniş" hikayesinde Türkiye'nin kurtuluşunda emek vermiş insanları konu edinmektedir. Ölmek üzere olan bir çavuş, "makamımı görüyorum" diyerek şehit olmuştur (Nesin, 1985, s. 22). Nesin'in de hikayede kullandığı gibi şehitlik İslam dini için hayatını feda eden insanlara verilen bir unvandır. Günümüzde asker veya polis gibi mesleklere sahip olup da bir çatışma esnasında ölen kişilere de şehit denilmektedir. Şehit unvanı verilen kişilere bakıldığında dini, kültürü ve diliyle vatan kavramının bir bütün olduğu, vatani korumanın aynı zamanda dini korumak, vatan için ölmenin aynı zamanda din uğruna ölmek olarak anlamak gerektiği görülmektedir. Hatta bu nedenle, asker veya polis olmasına bakılmaksızın vatan uğruna can veren herkese şehit denilmektedir. Nesin'in alışılmış söylemi devam ettirmesi, onun ahiret inancına dair bir ipucu gibi görünse de kendisi ahirete inanmadığını açıkça vurguladığından, buradaki kullanım realist dile dayalı tasvir üslubunun bir yansıması gibi durmaktadır.

Nesin'in şiirlerinde de ahiret algısına yönelik dizeler bulmak mümkündür:

Her dine girerim dindarım gayet

Denizden aşırtan Musa'm olmalı

Dar yerde sıkışıp kalırsam şayet

Göklere uçuran İsa'm olmalı (Nesin, 1989, s. 22).

Şiirde, dini çıkarları için kullanmayı alışkanlık haline getirmiş kişi/ler/den söz edilmektedir. Hz. Musa'nın İsrailoğullarını kurtarmak için Kızıl Deniz'i ikiye ayırma hadisesine (Kur'an'ı Kerim, 47/52-60) gönderme yaparak kendisine engeller çıktığında bir kurtarıcısı olacağını değil olması gerektiğini dile getirmiştir. Musa'nın olmasının bir lütuf değil de zorunlu bir hadiseymiş gibi görünmesinin sebebi, hitap eden kişinin dine sömürü unsuru olarak bakmasından ileri gelmektedir. Benzer şeyleri aynı işlevi gören Hz. İsa için de söylemek mümkündür. Hz. İsa'nın çarmıha gerildiği zaman göğe yükselmesi (Kur'an'ı Kerim, 3/52) hadisesine gönderme yapan Nesin, dini sömürü aracı olarak kullanan dindarların hangi dinde ne tür araç varsa onu tereddütsüz kullanacağını ima etmektedir.

Sırat köprüsünden geçerken sırtta

Elimde de altın asam olmalı

Cennet dedikleri o güzel yurttta

Birkaç yüz bin dönüm arsam olmalı... (Nesin, 1989, s. 16).

Dünyada zengin olanların ahirette de zengin olmayı garantilediklerini vurgulayan dizedeki düşünceler, neredeyse aynıyla "Tanrısal Adalet" hikayesinin sonundaki seslenişte de ifade edilmektedir. Her ne kadar maddi imkan daha çok hayır hasenat yapmaya imkan sağladığı için ahirette daha çok ayrıcalık getireceği izlenimi doğursa da ikisi arasında doğrudan bir ilişki yoktur. Çünkü hiçbir din, iyilik yapmayı madde ile sınırlı tutacak kadar dar anlamamaktadır. Öyleyse bu yaklaşım da Nesin'in yüzeysel ideolojik okumasının bir sonucudur.

Her şeye rağmen belirtmelidir ki, Nesin'in ölene kadar herhangi bir yaratıcıya veya dine inandığına dair bir sözü kaydedilmemiştir. Onun bu konudaki duruşunu en net vurgulayan cümle, "ben bir ateistim, eğer bir gün Tanrı'ya inandığımı duyarsanız ciddiye almayın, bunamışım"dır," ("Aziz Nesin Ateizm", 2019) şeklindedir. Kısacası o, son ana kadar ateist duruşunu muhafaza eden samimi/fanatik bir ateisttir, bunun dışında yapılacak yorumlar yanıltıcı olacaktır.

Nesin, eserleri ve söylemlerinde teorik/metafizik anlamda Tanrı fikrinden ziyade İslam inancını benimseyen insanların davranışlarına karşı katı eleştirel bir tutum içerisinde. Hem toplumsal hem de bireysel olarak din ile ilgili ne varsa ona göre olumsuzdur, kötüdür, haksızdır ve adil değildir. Terry Eagleton'ın doğru olarak ifade ettiği gibi bu ciddi derecede problemlili bir okuma türüdür:

"Ateistler, dinin, sağduyulu hiç kimsenin benimsemeyeceği ve dürüstçe reddedeceği bir versiyonunu öne çıkarma gayretindedirler. Herhangi başka bir bilimsel araştırma alanında asla yanaşmayacakları türden abartılı klişeleri, konu din olunca kabul ederirler... Asıl zor olanı, dinin gerçekten reddetmeye *değecek* bir versiyonunu oluşturmaktır. Ve buna rakibinizin en

iyi yanını karşınıza alarak başlamalısınız, en kötü değil (Eagleton, 2004, s. 180).

Eagleton'a göre, Nesin nevi ateistler için kolay yönünü seçerek dinin olumsuz örnekleriyle düşüncelerine dayanak sağlamaya çalışmaktadırlar. Oysa zor olan, dinin iyi yanlarını dikkate alarak bir eleştiri getirmektir. Bu yapılmadığı sürece, dine karşı getirilecek tenkitler genellikle yüzeysel, itici, kırıcı, tutarlılıktan yoksun, tarafgir, ekseriyetle parçacı okumaya dayalı ve rasyonellikten hayli uzak olmaktadır.

### Sonuç

Türk toplumu, uzun yıllar önce İslamiyet'i kabul etmiş ve halifelik Osmanlı devletine geçtikten sonra İslam dünyasında önemli bir konuma gelmiştir. Cumhuriyet'le birlikte temelde laik bir sistem benimsense de, kaldırılan hilafetin yerine kurulan Diyanet'le din-devlet işleri aynı çatı altında toplanmıştır. Fakat nüfusunun kısmı azamisi geleneklerine bağlı Müslüman olan Türkiye Cumhuriyeti'nin mutlak anlamda laik bir devlet olup olmadığı hep tartışma konusu olmuştur. Dolayısıyla Türkiye'de yapılan siyaset, çoğunlukla ya dine karşı bir tutum ya da dini bir tutum olarak gerçekleşmiştir. Dinin bir nevi istismarı olarak gözlemlenen durumlar da genellikle hep siyasi kararlar arasında yer almıştır.

Nesin gibi yazar ve sanatçılar, bir yandan haklı olarak dinin bir sömürü aracı olarak farklı çıkar gruplarınca kullanılmasına karşı çıkarken, öte yandan aşırı bir yorumla dinin ülke kalkınmasına ciddi bir engel teşkil ettiğini savunarak inancı toptan reddetmişlerdir. Bu bağlamda Nesin, Türk toplumunda bağnaz, ahlaksız, çıkarıcı gibi ne kadar olumsuz Müslüman şahsiyet örneği varsa tamamını eserlerinde işleyerek dini inancın beyhudeliğinin de ötesinde tehlikeli ve zararlı olduğunu iddia etmiştir.

Nesin eserlerinde, herhangi yazılı bir kaynağa başvurarak konuları tartışmak yerine, düşüncesini destekleyecek örnekler üzerinden argüman geliştirmeyi tercih etmiştir. Ateizm, Tanrı'nın varlığını reddetme anlamında teorik, Tanrı yokmuş gibi davranmak anlamında da pratik ateizm olarak tanımlanmaktadır. Ateizm çeşitlerinden olan ideolojik ateizm, politik söylemlerde ateizmi idealize eden bir düşünce biçimidir. Nesin de işlediği konuların büyük bir kısmını toplumsal ya da politik olarak ele almakta ve bunlar üzerinden bir zihniyet ve davranış eleştirisi yapmaktadır. Din de eleştirdiği davranış biçimleri arasında yer aldığından, dini inanışa karşı söyleminin ideolojik olduğu açıkça görülmektedir. Sonuç olarak, Tanrı'ya kesinlikle inanmadığını iddia eden Nesin'i pratik ideolojik ateist olarak tanımlamak yanlış olmayacaktır.

### Kaynakça

- Ateş Nesin. (15.09.2020). Erişim adresi: <https://www.turkiyeturizm.com/ates-nesin-turist-rehberi-493bg.htm>.
- Aydemir, S. (2010). Küresel Dünyada Küçük Dini Grupların Varoluşsal Sorunları ve Entegrasyonel Asimilasyonu: Yezidiler Örneği. *HRÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (15) 24, 7-32.
- Aydemir, S. (2017). Harran Kent Kimliğinin Oluşması ve Korunmasında Dini Şahsiyetlerin Yeri. K. Şulul, Ö. Sabuncu, vd. (Ed.). *İslâm Tarihi ve*

- Medeniyetinde Harran* içinde (ss. 646-650). Şanlıurfa: Harran Kaymakamlığı Yay.
- Aziz Nesin Ateizm. (20.06.2019). Erişim adresi: <https://www.kuran.mihri.com.tr/tr/ben-bir-ateistim-ve-eger-bir-gun-tanriya-inandigimi-soyledigimi-duyarsaniz-ciddiye-almayin>.
- Aziz Nesin. (12.06.2019b). Erişim adresi: <https://www.youtube.com/watch?v=Boc-qiJif2I>.
- Aziz Nesin. (20.06.2019a). Erişim adresi: <https://www.sozkimin.com/a/898-aziz-nesin-kimdir-sozleri-ve-hayati.html>.
- Bir Ateistin Hafızlık Günleri. (15.09.2020). Erişim adresi: <https://www.sozcu.com.tr/2015/yazarlar/soner-yalcin/aziz-nesin-100-yasinda-bir-ateistin-hafizlik-gunleri-729245/>.
- Cevizci, A. (1999). *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yay.
- Definitions of Atheism. (21.10.2020). Erişim adresi: <https://plato.stanford.edu/entries/atheism-agnosticism/#DefiAthe>.
- Demir, M. (2010). *Topluma Yönelik Eleştiri Yöntemleri Açısından Aziz Nesin Romancılığı*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Eagleton, T. (2004). *Kuramdan Sonra*. (Çev. U. Abacı). İstanbul: Literatür Yay.
- Kur'an'ı Kerim*.
- Nesin Yayınları. (20.06.2019). Erişim adresi: <https://www.nesinyayinevi.com/kategori/aziz-nesin-kitapligi>.
- Nesin, A. (1979). *Gol Kralı*. İstanbul: Bahar Matbaası.
- Nesin, A. (1983). *Havadan Sudan*. İstanbul: Adam Yay.
- Nesin, A. (1985). *Borçlu Olduklarımız*. İstanbul: Adam Yay.
- Nesin, A. (1988). *Toros Canavarı*. İstanbul: Adam Yay.
- Nesin, A. (1989). *Aziznâme*. İstanbul: Adam Yay.
- Nesin, A. (1989a). *Nah Kalkınırız*. İstanbul: Adam Yay.
- Nesin, A. (1989b.). *Bay Düdük*. İstanbul: Adam Yay.
- Nesin, A. (1993). *Yüz Liraya Bir Deli*. İstanbul: Adam Yay.
- Nesin, A. (1994). *Ali Nesin Aziz Nesin Mektuplaşmalar I*. İstanbul: Düşün Yay.
- Nesin, A. (1998). *Tek Yol*. İstanbul: Adam Yay.
- Nesin, A. (2006). *Yaşar Ne Yaşar Ne Yaşamaz*. İstanbul: Nesin Yay.
- Oya Nesin. (15.09. 2020). Erişim adresi: <http://earsiv.sehir.edu.tr:8080/xmlui/bitstream/handle/11498/35488/001519084006.pdf?sequence=1>.
- Salman Rushdie. (20.06.2019). Erişim adresi: <https://www.idefix.com/Yazar/salman-rushdie/s=215852>.
- Topaloğlu, A. (1998). *Ateizm ve Eleştirisi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.
- Türkçe Sözlük*. (2011). Ankara: TDK Yay.
- Yüksek Tansiyon. (20.06.2019). Erişim adresi: [https://www.youtube.com/watch?v=p9Of\\_nQgGsk](https://www.youtube.com/watch?v=p9Of_nQgGsk).



**Muhammed b. Mustafa el-Akkirmânî ve *Risaletü'l-Hamdele* Adlı Eserinin Tahlili**

Muhammed b. Mustafa al-Akkirmânî and Analysis of His Work Titled *Risala al-Hamdala*

**Mahmut Doğan – Birgöl Bozkurt**

Öğretmen, MEB, [mahmud-47@hotmail.com](mailto:mahmud-47@hotmail.com), Orcid ID: 0000-0002-6481-9491

Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı. [birgulbozkurt@artuklu.edu.tr](mailto:birgulbozkurt@artuklu.edu.tr), Orcid ID: 0000-0001-5326-5393

<b>Makale Bilgisi</b>	<b>Article Information</b>
<b>Makale Türü – Article Type</b>	Araştırma Makalesi / Research Article
<b>Geliş Tarihi – Date Received</b>	7 Aralık / December 2020
<b>Kabul Tarihi – Date Accepted</b>	28 Aralık / December 2020
<b>Yayın Tarihi – Date Published</b>	30 Aralık / December 2020
<b>Yayın Sezonu</b>	Ekim – Kasım – Aralık
<b>Pub Date Season</b>	October – November – December

**Atf / Cite as:** Doğan, Mahmut - Bozkurt, Birgöl, Muhammed b. Mustafa el-Akkirmânî ve *Risaletü'l-Hamdele* Adlı Eserinin Tahlili/ Muhammed b. Mustafa al-Akkirmânî and Analysis of His Work Titled *Risala al-Hamdala*. tarr: Turkish Academic Research Review, 5 (4), 536-559. doi: 10.30622 tarr.837342.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and confirmed to include no plagiarism. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr>

**Copyright** © Published by Mehmet şAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey. All rights reserved.



## **Muhammed b. Mustafa el-Akkirmânî ve *Risaletü'l-Hamdele* Adlı Eserinin Tahlili<sup>1</sup>**

**Mahmut Doğan – Birgül Bozkurt**

### **Özet**

*Risaletü'l-Hamdele*, Muhammed b. Mustafa el-Akkirmânî'nin (ö.1760) Arapça yazmış olduğu fıkıh, ibadet ve ahlâk konularını içeren bir eserdir. Akkirmânî fıkıh, kelâm, tefsir, hadis, siyer, tasavvuf ve İslam ahlâk felsefesi gibi alanlarda sayısız eser yazmış ve kadılık görevlerinde bulunmuş önemli bir şahsiyettir. *Risaletü'l-Hamdele*, İmam Ebu Hanife'nin *el-Vasiyye*'sine Molla Hüseyin b. İskender el-Hanefî'nin (ö. 1673) yazdığı şerh ve Buhârîzâde'nin ahlâk ile ilgili risalesinin hâşiyesinden oluşmaktadır. *Risaletü'l-Hamdele*, inanç ve ibadet konularıyla başlamakta ve ahlâk konusuna dair değerlendirmelerle son bulmaktadır. Risale eklektik bir karakter arz eder ve bu nedenle çok sayıda görüşü barındırır. Akkirmânî bu risalede *el-Fıkhu'l-Ekber*'in ve *el-Vasiyye*'nin birçok kısmına bazı notlar ve ilaveler eklemiştir. Bu şekilde Ebu Hanife'nin görüşlerini daha net bir şekilde ortaya koymaya çalışmıştır. Risalenin bu özellikleri nedeniyle bizim bu makalemiz *Risaletü'l-Hamdele*'yi içeriği, kaynakları ve problemleri açısından ele aldığı için önem taşımaktadır. Biz de bu makalemizde öncelikle Akkirmânî'nin hayatı, ilmî şahsiyeti ve eserlerini ele aldık. İkinci olarak Akkirmânî'nin bu risaledeki metodolojisini ve yararlandığı kaynakları belirlemeye çalıştık. Daha sonra risalenin genel özellikleri ve muhteviyatı hakkında bilgi verdik. Son olarak da risalenin içeriğine yönelik değerlendirmelerde bulunduk.

**Anahtar Kavramlar:** Akkirmânî, *Risaletü'l-Hamdele*, Ebu Hanife, *el-Vasiyye*, Buhârîzâde, İslam Felsefesi

### **Muhammed b. Mustafa al-Akkirmânî and Analysis of His Work Titled *Risala al-Hamdala***

### **Abstract**

*Risala al-Hamdala* is a work written by Muhammad b. Mustafa al-Akkirmânî (d.1760) in Arabic that includes the subjects of fiqh, worship and morality. Al-Akkirmânî is an important person who has written numerous works in fields such as fiqh, kalam, tafsir, hadith, siyar (prophetic biography), sufism and Islamic moral philosophy and has served as a judge. *Risale al-Hamdala* consists of the hashiyah (marginalias) on Molla Hussain b. Iskandar al-Hanafi's (d.1673) comment on Imam Abu Hanifa's *al-Wasiyyah* and the hashiyah on Buhârîzâde's treatise on morality. *Risale al-Hamdala* begins with the subjects of belief and worship and ends with

<sup>1</sup> Bu makale Doç. Dr. Birgül Bozkurt danışmanlığında yapılmış olan “Mahmut Doğan, *Muhammed B. Mustafa el-Akkirmânî ve Risaletü'l-Hamdele Adlı Eseri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Mardin 2020” adlı yüksek lisans tezinden türetilmiştir.

evaluations on the issue of morality. The treatise has an eclectic character and therefore contains many views. Akkirmânî added some notes and additions to many parts of *al-Fiqh al-Akbar* and *al-Wassiyah* in this treatise. In this way, he tried to reveal Ebu Hanife's views more clearly. Due to these features of the treatise, this article is important as it deals with the *Risala al-Hamdala* in terms of its content, resources and problems. In this article, we first discussed the life, scientific personality and works of Akkirmânî. Secondly, we tried to determine Akkirmânî's methodology and the resources he utilized in this treatise. Then we gave information about the general characteristics and content of the treatise. Finally, we made evaluations about the content of this treatise.

**Keywords:** Akkirmânî, Risala al-Hamdala, Abu Hanifa, al-Wassiyah, Bukhârîzâda, İslamic Philosophy

### Giriş

XVIII. yüzyıl Osmanlı âlimlerinden Muhammed b. Mustafa el-Akkirmânî (ö. 1760) İslami ilimlerin çeşitli alanlarında özellikle de felsefe ve ahlâk alanında önemli eserler bırakan mühim bir şahsiyettir. Onun *Risaletü'l-Hamdele* adlı eseri iman, amel ve ahlâk konularını birlikte ele alması bakımından önemlidir. Ebu Hanife'nin *el-Vasiyye* risalesine ve bu risaleye Molla Hüseyin b. İskender el-Hanefî'nin (ö. 1673) *el-Cevheretü'l-Münîfe fi Şerhi Vasiyyeti Ebi Hanîfe* adıyla yazdığı şerh ve Buhârîzâde'nin ahlâk ile ilgili kitabına/risalesi üzerine Akkirmânî'nin açıklama ve değerlendirmeler mahiyetinde kaleme aldığı *Risaletü'l-Hamdele* daha ziyade bir hâşîye niteliğindedir. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı sitesinde *Risaletü'l-Hamdele* ismiyle kayıtlı bulunmaktadır.<sup>2</sup>

Bu makalede Akkirmânî'nin hayatı, ilmî kişiliği, şahsiyeti ve eserlerine yönelik değerlendirmelerden sonra *Risaletü'l-Hamdele*'yi şekil, kaynak ve içerik açısından ele aldık. Akkirmânî ve onun eserleriyle ilgili doyurucu miktarda çalışmanın yapılmamış olması bu makaleyi önemli kılmaktadır. Yapılan literatür taramasında ulaşılabildiğimiz kadarıyla Akkirmânî'ye dair yapılmış az sayıda yüksek lisans tezi ve makale çalışmasının var olduğunu belirtmemiz gerekir. Bunlar içerisinde önemli bir çalışma olarak Ahmet Bozyiğit tarafından hazırlanan *Akkirmânî'nin Felsefî Görüşleri*<sup>3</sup> ile ilgili yüksek lisans tezi ifade edilmelidir. Bu tezde Akkirmânî'nin hikmet ve felsefe hakkındaki görüşleri, ilahiyat ve metafizik hakkındaki düşünceleri, ruh, akıl, melek ve Vâcibü'l-Vücûd, din, iman, sıfatlar vb. konulardaki fikirleri genel olarak ele alınmıştır. Diğer bir yüksek lisans çalışması Sadrettin Buğda'nın hazırladığı *Muhammed b. Mustafa Akkirmânî ve Muhtasâr-u Muğni'l-Lebîb an Kütübi'l-Ea'rib'in Edisyon Kritiği*'dir.<sup>4</sup> Burada Akkirmânî'nin Arap grameri açısından önemli bir yere sahip olan İbn-i Hişam'ın *Muğni'l-Lebîban 'an Kütübi'l-Ea'rib'*ine yaptığı özet niteliğindeki eseri ele alınmış, *Muhtasaru*

<sup>2</sup>[http://www.yazmalar.gov.tr/pbl/katalog\\_tarama\\_sonuc?eseradi=Ris%C3%A2let%C3%BC%27l-Hamdele&yazar=Akkirman%C3%92Mehmed%20b.%20Mustafa&page=1](http://www.yazmalar.gov.tr/pbl/katalog_tarama_sonuc?eseradi=Ris%C3%A2let%C3%BC%27l-Hamdele&yazar=Akkirman%C3%92Mehmed%20b.%20Mustafa&page=1), Erişim Tarihi: 14.01.2020

<sup>3</sup> Ahmet Bozyiğit, *Akkirmânî'nin Felsefî Görüşleri*, AÜSBE, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2016.

<sup>4</sup> Sadrettin Buğda, *Muhammed b. Mustafa Akkirmânî ve Muhtasâr-u Muğni'l-Lebîb an Kütübi'l-Ea'rib'in Edisyon Kritiği*, AÜSBE, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzurum 2014.

*Muğni'l-Lebîb 'an Kütübi'l-Ea'rib* adlı eserin dört nüshası karşılaştırılmış ve edisyon kritiği yapılmıştır. Yine Ömer Faruk Altıparmak'ın *Muhammed bin Mustafa Akkirmânî ve Eseri İklilü't-terâcim*<sup>5</sup> ile Neslihan Dağ'ın *Muhammed b. Mustafa Akkirmânî'nin İklilü't-Terâcim Adlı Eserinde Felsefi Kavramlar*<sup>6</sup> adlı yüksek lisans tezleri Akkirmânî'nin *İklilü't-Terâcim* adlı eseri bağlamında felsefi görüşlerine yer vermesi açısından önemlidir. Hasan Alkan tarafından *Akkirmânî'nin Hadis Şerh Metodu -Şerhu'l-Ehâdisi'l-Erbâin Adlı Eseri Özelinde*<sup>7</sup> adıyla hazırlanmış olan yüksek lisans tezinde de Akkirmânî'nin *Şerhu'l-Ehâdisi'l-Erbâin* adlı eseri çerçevesinde hadis şerh metodu incelenmiştir. Şamil Öçal'ın “Osmanlı Kelâmcıları Eş'arî miydi? -Muhammed Akkirmânî'nin İnsan Hürriyeti Anlayışı”<sup>8</sup>, Sayın Dalkıran'ın “Akkirmânî'nin İrade-i Cüz'iyye ile İlgili Risalesi ve Değerlendirilmesi”<sup>9</sup> ve Süleyman Gür'ün “VIII. Asır Osmanlı Âlimlerinden Muhammed b. Mustafa el-Akkirmânî ve Besmele Tefsiri”<sup>10</sup> adlı makale çalışmaları ile Hatice Toksöz'ün “Akkirmânî”<sup>11</sup> ve “Muhammed Akkirmânî'nin Düşünce Yapısı”<sup>12</sup> adlı kitap bölümleri Akkirmânî hakkındaki az sayıdaki çalışma içerisinde yer almaktadır. Biz de Akkirmânî'nin iman, amel ve ahlâk içerikli incelenmemiş bir eserini ele alarak literatüre bir katkıda bulunmayı amaçlamaktayız.

### 1. Muhammed b. Mustafa el-Akkirmânî'nin Hayatı, İlmî Şahsiyeti ve Eserleri

Osmanlı Devleti'nde XVIII. yüzyılın önde gelen ilmî şahsiyetlerinden Muhammed b. Mustafa el-Akkirmânî, âlim ve kadı gibi birçok sığata sahip olan, felsefe, kelâm, mantık, tefsir, dil, belağat, hadis ve fıkıh gibi alanlarda çok sayıda eser veren bir düşünürdür. Akkirmânî'nin hayatıyla ilgili kaynaklarda kayda değer bilgiler bulunmamaktadır. Asıl adı Mehmed olup Kefevî Hacı Hamîd Mustafa'nın oğludur. Doğup büyüdüğü Akkirmân<sup>13</sup> şehrine nispeten kendisine Akkirmânî lakabı verilmiştir. Doğum tarihi hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır. Akkirmânî, Sarây-ı Hümayun hocalığı yapmış,<sup>14</sup> 1753'te İzmir,

<sup>5</sup> Ömer Faruk Altıparmak, *Muhammed Bin Mustafa Akkirmânî ve Eseri İklilü't-Terâcim*, MÜSBE, Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1993.

<sup>6</sup> Neslihan Dağ, *Muhammed b. Mustafa Akkirmânî'nin İklilü't-Terâcim Adlı Eserinde Felsefi Kavramlar*, FÜSBE, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Elazığ 2006.

<sup>7</sup> Hasan Alkan, *Akkirmânî'nin Hadis Şerh Metodu-Şerhu'l-Ehâdisi'l-Erbâin Adlı Eseri Özelinde*, AÜSBE, Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi, Antalya 2015.

<sup>8</sup> Şamil Öçal, “Osmanlı Kelâmcıları Eş'arî miydi? - Muhammed Akkirmânî'nin İnsan Hürriyeti Anlayışı”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, c. 2, sy. 5, yıl 1999, ss. 225-254.

<sup>9</sup> Sayın Dalkıran, “Akkirmânî'nin İrade-i Cüz'iyye ile İlgili Risalesi ve Değerlendirilmesi”, *EKEV Akademi Dergisi*, c.1, sy. 2, Mayıs 1998, ss. 173-179.

<sup>10</sup> Süleyman Gür, “VIII. Asır Osmanlı Âlimlerinden Muhammed b. Mustafa el-Akkirmânî ve Besmele Tefsiri”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 23, sy. 1, yıl 2018, ss. 183-207.

<sup>11</sup> Hatice Toksöz, “Akkirmânî”, Ed. Ömer Bozkurt, *Türk İslam Düşüncesi Tarihi* içinde, Divan Kitap, Ankara 2014, ss. 525-543.

<sup>12</sup> Hatice Toksöz, “Muhammed Akkirmânî'nin Düşünce Yapısı”, *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni-Osmanlı'da Felsefe ve Akli Düşünce*, Proje Editörü: Bayram Ali Çetinkaya, c. 8, İnsan Yayınları, İstanbul 2015, ss. 991-1018.

<sup>13</sup> Bugünkü Ukrayna'nın Odesa eyaletindeki bir şehirdir. Ayrıntılar için bkz. Mustafa L. Bilge, “Akkirmân”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 2, İstanbul 1989, s. 269-270.

<sup>14</sup> Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî Yahud Tezkire-i Melahir-i Osmaniye*, Sebil Yayınları, c. 4, İstanbul 1997, s. 290.

1758’de Mısır ve 1759’da Mekke kadılığı görevlerinde bulunmuştur. Mekke’de görevi esnasında 1174 yılının Muharrem ayında (Ağustos 1760) vefat etmiştir.<sup>15</sup>

Mütevazı bir kişiliğe sahip olan Akkirmânî, Hanefî mezhebine mensup olup itikatta Mâtürîdî’dir.<sup>16</sup> Ehl-i Sünnet yolunu takip etmiş ve Ehl-i Sünnet kelâmcılarının görüşünü benimsemiştir. Ancak yeri geldiğinde benimsemediği konularda onları eleştirmiş ve kendi düşüncelerini aklı ve nakli delillerle desteklemiştir. Eserlerinden Akkirmânî’nin aklı ilimlerde derin bir bilgiye sahip olduğu ve eleştirel bir metot kullandığı görülür.<sup>17</sup> Akkirmânî Ehl-i Sünnet itikadını savunarak, *Risaletü'l-Hamdele*’de ayet ve hadisleri ön plana çıkarmış, yaklaşımlarını ve yorumlarını da dile getirmiştir. Muhalif görüşlerin mantıklı cevap veya eleştirilerine sessiz kalmayan Akkirmânî, makul görüşlere katıldığını ifade etmiştir. Kendi görüşlerini mantıksal çıkarsamalara dayalı olarak belirtmesi de dikkate değerdir.

Akkirmânî aklı ve nakli ilimlere dair pek çok eser yazmıştır. Kelâm, fıkıh, mantık, felsefe, hadis, tefsir ve dil gibi değişik alanlardaki eserleri çoğunlukla Arapça ve Osmanlıca olup Farsça yazdığı eserler de vardır. Eserlerinin bir kısmı matbu olsa da büyük çoğunluğu yazma olarak Türkiye’deki farklı kütüphanelerde incelenmeyi beklemektedir.

Akkirmânî’nin yazma ve matbu eserlerini şu şekilde sıralamak mümkündür:

#### a. Yazma Eserleri

1. *Risaletü'l-Hamdele*: İslam dini, ahlâk ve ictimaîyat konularında, Arapça nesih hatla yazılmış bir eserdir. Kütahya Vahid Paşa İl Halk Kütüphanesi’nde 1986/5 arşiv numarasıyla mevcuttur.

2. *Şerh-i Dibâce*: Arapça nesih hatla tasavvuf alanında yazılmış olan bu eser, Süleymaniye Kütüphanesi Hüsrev Paşa Bölümü’nde 297/7 arşiv numarasıyla kayıtlıdır.

3. *el-Mesâilü'l-Kelâmiyye*: Arapça nesih hatla kelâm alanında yazılmış olan eser, Süleymaniye Kütüphanesi Bağdatlı Vehbi Efendi Bölümü’nde 297/4 arşiv numarasıyla kayıtlıdır.

4. *Risale-i Besmele*: Arapça, ta’lik hatla tefsir alanında yazılmış olan bu eser, Süleymaniye Kütüphanesi Halet Efendi Bölümü’nde 297/2 arşiv numarasıyla kayıtlıdır.

5. *Risale fî Beyâni İmkani'l-Hâs ve'l-Âm*: Arapça nesih hatla usûl ilmi ile ilgili olarak kaleme alınmış olan eser, Süleymaniye Kütüphanesi Fatih Bölümü’nde 297/501 arşiv numarasıyla kayıtlıdır.

6. *Risale fî Beyâni Firaki'd-Dâlle*: Mezhepler tarihi alanında kaleme alınmış bir eserdir. Arapça nesih hatla yazılmış olup Süleymaniye Kütüphanesi Fatih Bölümü’nde 297/4 arşiv numarasıyla kayıtlıdır.

7. *Risale fî Mesâili'l-Erbâin*: Kelâm alanında, Eş’arî ve Mâtürîdî mezhepleri arasındaki farklılıklarla ilgili yazılmış bir eserdir. Arapça ta’lik hatla yazılmış olup Süleymaniye Kütüphanesi Kasidicizâde Bölümü’nde 297/4 arşiv numarasıyla kayıtlıdır.

<sup>15</sup> Sakıb Yıldız, “Akkirmânî”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 2, İstanbul 1989, s. 270.

<sup>16</sup> Akkirmânî, *Haşiye ale'r-Risaleti'l-Hüseyniyye*, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, s. 61.

<sup>17</sup> Akkirmânî, *Ef'al-i İbâd ve İrade-i Cüz'iyye Risalesi*, Matbaa-i Amire, İstanbul 1289, s. 1.

8. *Hâşiye ale'l-Adudiyye*: Ahlâk konusunda Arapça nesih hatla yazılmış bir eserdir. Süleymaniye Kütüphanesi İzmir Bölümü'nde 297/8 arşiv numarasıyla kayıtlıdır.

9. *Hâşiye alâ Hâşiyeti Şerhi'l-Muhtasar fi'l-Usûl*: Fıkıh alanında Arapça olarak ta'lik hatla yazılmış bir eserdir. Süleymaniye Kütüphanesi Servili Bölümü'nde 297/501 arşiv numarasıyla kayıtlıdır.

10. *Risale alâ Evvel-i Şerhi'l-Halebî*: Arapça nesih hatla fıkıh alanında yazılmış bir eserdir. Süleymaniye Kütüphanesi Kasidecizâde Bölümü'nde 297/5 arşiv numarasıyla kayıtlıdır.

11. *Risale fi Şerhi Dibâceti'l-Muhtasar*: Tefsir alanında Arapça nesih hatla yazılmış bir eserdir. Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Bağışlar Bölümü'nde 297/2 arşiv numarasıyla kayıtlıdır.

12. *Şerhu'l-Kasideti'd-Diniyye*: Arapça nesih hatla Arap edebiyatı ile ilgili yazılmış bir eserdir. Süleymaniye Kütüphanesi Hamidiye Bölümü'nde 160 arşiv numarasıyla kayıtlıdır.

13. *Risale fi Takdimi't-Tesmiye ala't-Tahmid*: Arapça ta'lik hatla fıkıh alanında kaleme alınmış bir eserdir. Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Bağışlar Bölümü'nde 297/5 arşiv numarasıyla kayıtlıdır.

14. *el-Kelimâtü'l-Cemile fi Şe'ni Şerhi't-Tesmiye*: Osmanlıca nesih hatla Kur'an ilimleri konusunda yazılmış bir eserdir. Süleymaniye Kütüphanesi Laleli Bölümü'nde 297/1 arşiv numarasıyla kayıtlıdır.

15. *Muhtasar-ı Muğni'l-Lebîb*: Arap dili ve edebiyatı alanıyla ilgili Arapça nesih hatla yazılmış bir eserdir. Süleymaniye Kütüphanesi Bağdatlı Vehbi Bölümü'nde 492/7 arşiv numarasıyla kayıtlıdır.

16. *Muhtasar-u Şemâil-i Şerif*: İslâm tarihi alanında Arapça nesih hatla yazılmış bir eserdir. Süleymaniye Kütüphanesi Şazeli Bölümü'nde 297/9 arşiv numarasıyla kayıtlıdır.

17. *Risale fi'l-Âdâb*: Arapça nesih hatla Mantık ve Münazara ilmiyle ilgili yazılmış bir eserdir. Süleymaniye Kütüphanesi Darü'l-Mesnevî Bölümü'nde 160 arşiv numarasıyla kayıtlıdır.

18. *Risale fi Tefsiri'l-Hamdele*: Tefsir konusunda Arapça ta'lik hatla kaleme alınmış bir eserdir. Süleymaniye Kütüphanesi İsmail Hakkı İzmirli Bölümü'nde 297/2 arşiv numarasıyla kayıtlıdır.

19. *Risale Yeteâlleku bi Ta'rifi'l-Kur'an*: Kelâm alanında Arapça yazılmış bir eserdir. Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunur.

20. *Risale eş-Şemâilî'n-Nebeviyye*: Osmanlıca ta'lik hatla İslâm Tarihi alanında yazılmış bir eserdir. Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi Bölümü'nde 297/9 arşiv numarasıyla kayıtlıdır.

21. *Şerhu Manzûmeti mine'l-Mantık*: Arapça ta'lik hatla mantık alanında yazılmış bir eserdir. Süleymaniye Kütüphanesi 160 arşiv numarasıyla kayıtlıdır.

22. *Şerhu Risaleti'l-Pehlevanî*: Mantık konusunda Arapça ta'lik hatla kaleme alınmış bir eserdir. Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Bağışlar Bölümü'nde 164 arşiv numarasıyla kayıtlıdır.

23. *Hilye-i Saadet*: İslâm tarihi alanında Arapça nesih hattiyle kaleme alınmış bir eserdir. Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi Bölümü'nde 297/9 arşiv numarasıyla kayıtlıdır.

24. *Hediyetü'l-Muhlisîn*: Osmanlıca nesih hatla İslâm ahlâkı alanında yazılmış bir eserdir. Süleymaniye Kütüphanesi H. Hüsnü Paşa Bölümü'nde 297/8 arşiv numarasıyla kayıtlıdır.

25. *Akdü'l-Lealî fî Beyani İlmillahi bi Gayri'l-Mütenahi*: Kelâm alanında Arapça ta'lik hatla kaleme alınmış bir eserdir. Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Bağışlar Bölümü'nde 297/412 arşiv numarasıyla kayıtlıdır.

26. *Havâs alâ Sûreti'l-Fatiha*: Tefsir konusunda Arapça olarak nesih hatla kaleme alınmış bir eserdir. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde bir nüshası bulunur.

27. *Şerh-i Ezkâr*: Arapça nesih hatla Havâs ve Ediye konusunda yazılmış bir eserdir. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde bir nüshası bulunur.

28. *Tefsir-i Sureti'n-Nebe'*: Tefsir konusunda yazılmış olup Arapça ta'lik hatla kaleme alınmıştır. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde bir nüshası bulunur.

29. *Hâşiye alâ Akâidi'n-Nesefiyye*: Kelâm alanında Arapça ta'lik hatla kaleme alınmış bir eserdir. Kayseri Reşid Efendi Kütüphanesi'nde yer almaktadır.

30. *Şerhu Tahmis-i Kasideti Kelâmiyye el-Lâmiyye*: Kelâm alanıyla ilgili yazılmış bir eserdir. Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunur.

31. *Ta'rifatü'l-Fünûn ve Menâkıbü'l-Musannifîn*: İlimler tarihi konusuyla ilgili Arapça nesih hatla yazılmış bir eserdir. Süleymaniye Kütüphanesi Aşir Efendi Bölümü'nde 509 arşiv numarasıyla kayıtlıdır.

32. *Tekmile alâ Şerh-i Hadisi'l-Erbain*: Hadis alanında Arapça ta'lik hatla yazılmış bir eserdir. Süleymaniye Kütüphanesi Laleli Bölümü'nde 297/3 arşiv numarasıyla kayıtlıdır.

33. *Zübdetü'l-Müntehâb*: Arapça rik'a hatla, örf ve adetler konusulla ilgili kaleme alınmış bir eserdir. Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi Bölümü'nde 398 arşiv numarasıyla kayıtlıdır.

34. *Akdu'l-Kalaîd fî Tahkiki'l-Akâid*: Kelâm alanında Arapça ta'lik hatla yazılmış bir eserdir. Süleymaniye Kütüphanesi Halet Efendi Bölümü'nde 297/4 arşiv numarasıyla kayıtlıdır.

35. *Risale fî Hamseti Fünûn*: Muhtelif konularda Arapça yazılmış bir eserdir. Beyazıt Kütüphanesi'nde kayıtlıdır.

36. *Şerhu Hadis-i İnneme'l-a'mâlü bi'n-Niyyât*: Hadis konusunda Arapça olarak kaleme alınmış bir eserdir. İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi'nde bulunmaktadır.

37. *Mecmuâ-i Resail*: Kelâm konusunda Arapça nesih hatla yazılmış bir eserdir. İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi'nde kayıtlıdır.

38. *Risale fî Hükmi's-Sivak ve Aslih ve Keyfiyât İsti'malih ve Fevaiduh*: Fıkıh konusunda Arapça ta'lik hatla yazılmış bir eserdir. İstanbul Millet Kütüphanesi'nde bir nüshası kayıtlıdır.

39. *Takrir-i Akkirmânî*: Hadis alanıyla ilgili Arapça olarak kaleme alınmış bir eserdir. İstanbul Millet Kütüphanesi'nde bir nüshası bulunur.

40. *Şerhu Hadis-i fî Umûri'l-İman*: Hadis ile ilgili Arapça olarak yazılmış bir eserdir. İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi'nde bulunur.

#### **b. Matbu Eserleri**

1. *Şerhü'l-Emsile*: Arapça olarak kaleme alınmış bir eserdir. İstanbul Matbaa-i Amire'de basılmıştır.

2. *Risale-i Akâid*: Akâid ve kelâm alanlarında yazılmış bir eserdir. İstanbul Matbaa-i Amire'de basılmıştır.

3. *Risale-i Teavvüz*: Tefsir alanında Osmanlıca yazılmış bir eserdir. İstanbul Matbaa-i Amire'de basılmıştır.

4. *Şerhü'l-Binâ*: Arap dili konusunda Arapça nesih hatla yazılmış bir eserdir. İstanbul Matbaa-i Amire'de basılmıştır.

5. *Risale-i Besmele*: Tefsir alanında Arapça olarak yazılmış bir eserdir. İstanbul Matbaa-i Amire'de basılmıştır.

6. *Şerhü'l-Huseyniyye fi'l-Adâb*: Mantık alanında Arapça yazılmış bir eserdir. İstanbul Matbaa-i Osmaniye'de basılmıştır.

7. *İklîlü't-Terâcim*: İslâm felsefesi ile ilgili olarak kaleme alınan bu eser Akkirmânî'nin kendi düşünce ve yorumlarını da ihtiva eder. İstanbul Matbaa-i Osmaniye'de 1319/1900'de basılmıştır.

8. *Hâşiye alâ Hâşiyeti Usami'd-Din alâ Şerhi'l-Akâid*: Kelâm alanında Arapça olarak yazılmış bir eserdir. İstanbul Matbaa-i Amire'de basılmıştır.

9. *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Lâri fi'l-Hikme*:<sup>18</sup> İslâm felsefesi alanında Arapça olarak yazılmış bir eserdir. İstanbul Matbaa-i Amire'de basılmıştır. Süleymaniye Kütüphanesi'nde yazma nüshası da bulunmaktadır.

10. *Ef'al-i İbâd ve İrâde-i Cüz'iyeye Risalesi*: Kelâm ve akâid konularında Osmanlıca yazılmış bir eserdir. İstanbul Matbaa-i Amire'de basılmıştır.<sup>19</sup>

## 2. Metot ve Kaynakları Açısından *Risaletü'l-Hamdele*

*Risaletü'l-Hamdele* adıyla Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı sitesinde kayıtlı bulunan<sup>20</sup> bu risalenin kapağında veya ilk sayfasında *Risaletü'l-Hamdele* şeklinde bir bilgi mevcut değildir. *Risaletü'l-Hamdele* isminin kullanılması, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı kayıtlarına dayalıdır.

Risalenin kapağında ya da ilk sayfasında bu eserin dört ayrı risaleden oluştuğu yazılmaktaysa da sadece Ebu Hanife'nin *el-Vasiyye*'si üzerine Molla Hüseyin b. İskender el-Hanefî'nin yazdığı *el-Cevheretü'l-Münife fi Şerhi Vasiyyeti Ebi Hanife* adlı şerh ve *Buhârîzâde'nin Kitabı* bulunmaktadır. İmam-ı Birgîvî'nin (ö.1573) *Kırk Hadis*'i ve *Ravzatü'l-Cennet* risalesi, kitabın kapağında yazılmışsa da eserde bu risalelere rastlanmamıştır. Buhârîzâde, *Şir'atü'l-İslâm* adlı eseriyle tanınan ve Hanefî fakihî olan Ebu'l-Mehasin Rüknu'l-İslam Sedidüddin Muhammed b. Ebi Bekr İbrahim eş-Şargî el-Buhârî'dir (ö.1177). *Buhârîzâde'nin Kitabı* ise onun itikat, amel ve ahlâkla ilgili olarak kaleme aldığı eserin adıdır.<sup>21</sup> Akkirmânî *Risaletü'l-Hamdele*'de Molla Hüseyin b. İskender el-Hanefî'nin Ebu Hanife'nin *el-Vasiyye*'si üzerine yazdığı şerhe bir hâşiye yazmıştır. Akkirmânî'nin bu hâşiyesi yirmi altı

<sup>18</sup> Muslihüddin el-Lâri'nin hâşiyesi üzerine yazılan bu hâşiye ve diğer hâşiyelere dair geniş bilgi için bkz. Ömer Bozkurt, "Muslihüddin el-Lâri'nin Hâşiye alâ Şerhi'l-Kâdi Mir alâ Hidâyeti'l-Hikme Eseri Üzerine Bir İnceleme", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. X, sy. 2, s. 39-vd.

<sup>19</sup> Bütün bu eserler için bkz. <http://www.yazmalar.gov.tr/basit-arama?q=+akkirmani>. Erişim Tarihi: 26.12.2018, Sakıb Yıldız, "Akkirmânî", s. 270; Buğda, *Muhammed b. Mustafa Akkirmânî ve Muhtasar-u Muğni'l-Lebib an Kütübi'l-Ea'rib'in Edisyon Kritiği*, s. 4; Bozyiğit, *Akkirmânî'nin Felsefi Görüşleri*, s. 16-22.

<sup>20</sup> [http://www.yazmalar.gov.tr/pbl/katalog\\_tarama\\_sonuc?eseradi=Ris%C3%A2let%C3%BC%27l-Hamdele&yazar=Akkirmani%20Mehmed%20b.%20Mustafa&page=1](http://www.yazmalar.gov.tr/pbl/katalog_tarama_sonuc?eseradi=Ris%C3%A2let%C3%BC%27l-Hamdele&yazar=Akkirmani%20Mehmed%20b.%20Mustafa&page=1), Erişim Tarihi: 14.01.2020

<sup>21</sup> Muhammed b. Mustafa el-Akkirmânî, *Risaletü'l-Hamdele*, Kütahya Vahidpaşa İl Halk Kütüphanesi Müdürlüğü, 1986, Va. 1-a, 32-b.



fasıldan oluşmaktadır. Hâşiyede imanla ilgili meseleler, kelâm ile ilgili konular, sahabenin fazileti, mest konusu, cennet ve cehennem ile ilgili hadisler, haşır-neşir, terğîb ve terhîb hadisleri, arşa istiva meselesi, Halku'l-Kur'an konusu vb. imanî ve içtimâî konular yer almaktadır. Akkirmânî *Risaletü'l-Hamdele*'de *Buhârîzâde'nin Kitabı*'na da bir hâşiye yazmıştır.

*Risaletü'l-Hamdele*'nin müstensihî bilinmemektedir. Arapça olan eserin telif tarihine dair bilgi de yoktur. Eser Kütahya Vahid Paşa İl Halk Kütüphanesi'nde 135x65-220x155 mm ölçülerinde 21'a-29'a+1 aralığında 19 satır olup nesih yazı türünde ve filigranlıdır. Arşiv numarası 43 Va. 1986/5'tir.

Akkirmânî, risalesinde itikadî, fikhî ve ahlakî meseleleri mensubu olduğu Hanefî mezhebinin görüşleri etrafında ele almış diğer mezheplerin görüşlerine de nadiren değinmiştir. Ebu Hanife ve Hanefî mezhebinin diğer önde gelen âlimlerinin sözlerine sık sık atıfta bulunmuş, o döneme kadar yazılmış eserleri ustalıkla kullanmıştır. İtikadî ve amelî konuların anlaşılması için özen göstermiş, teşvik edici ve öğüt verici bir dili tercih etmiştir. Ehl-i Sünnet mezhebinin dışında gördüğü fırkaları eleştirmiş ve delillerini çürütme yolunda çaba sarf etmiştir. Ehl-i Sünnet mezhebinin görüşlerini savunmak için öncelikle ayet ve hadisleri esas almıştır.

Akkirmânî, Buhârîzâde'nin ahlâk ile ilgili risalesine hâşiye yazmış ve ahlâk konusu ile de ilgilenmiştir. İlk önce ahlâkın tanımını yapmış daha sonra ahlâkı, yerilen kötü ahlâk ve övülen iyi ahlâk şeklinde iki kısma ayırmıştır. Akkirmânî saymış olduğu iyi ve kötü huyların ayet ve hadislerden ve yapılan araştırmalar sonucunda elde edildiğini söylemiştir.<sup>22</sup> Bu da ahlâkî görüşlerinin felsefi alt yapı kadar ayet ve hadislerle desteklediğini de göstermektedir. Genel olarak Akkirmânî eserinde pek çok kaynaktan yararlanmış ve bu da eserinin muhtevasına zenginlik katmıştır.

Metot açısından bakıldığında Akkirmânî *Risaletü'l-Hamdele*'de fikhî veya itikadî konularda önemli gördüğü bazı açıklamaları "faideli bilgi" başlığı adı altında vermiştir. Konuların bitiminde "bitti (intihâ/temme)" veya "hepsi bu kadar (temamuhu hunake)" gibi ifadeler kullanmıştır. Bazı yerlerde Hz. Muhammed'e "aleyhi's-salatu ve's-selam" veya "sallallahu aleyhi ve sellem" bazen de (ﷺ) şeklinde kısaca harf kullanarak salat ve selam getirmiştir. Ebu Hanife ve sahabeler için "rahmetullahi aleyhi" veya kısaca harf kullanarak (ﷺ), "Allah ondan razı olsun" şeklinde dua etmiştir. Ebu Hanife için "Musannif", Allametü'l-ekmel (Molla Hüseyin b. İskender el-Hanefî)<sup>23</sup> için "Şârih", Şemsü'l-eimme es-Serahsî (ö. 1090)<sup>24</sup> için ise "Zü'l-emâlî" gibi künyeler kullanmıştır. Neseî için de "Bahrü'l-Kelâm" ibaresine yer vermiştir.<sup>25</sup>

Bazen kelimelerin açıklamalarını bazen de kelimelerin harekelerini söyleyerek îrablarını yapan ve konu ile ilgili başka kitapları da kaynak olarak gösteren Akkirmânî, söz gelimi "Cim'in fethasıyla 'Cenan' kalp demektir.", "Ahterî'nin dediği gibi" ya da "Bahrü'l-Kelâm' da geçtiği gibi" şeklinde ifadeler kullanmıştır.<sup>26</sup> Yine örneğin yaratıcı ve yaratıcının eseri arasındaki farkı anlatmak

<sup>22</sup> Bkz. Akkirmânî, *Risaletü'l-Hamdele*, Va. 28'a-28'b, st.1-15.

<sup>23</sup> Mustafa Öz, "el-Vasiyye", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 42, Ankara 2012, s. 546.

<sup>24</sup> Muhammed Hamidullah, "Şemsüleimme Serahsî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 36, İstanbul 2009, ss. 544-547; M. Yaşar Kandemir, "Emâlî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 11, İstanbul 1995, ss. 70-72.

<sup>25</sup> Akkirmânî, *Risaletü'l-Hamdele*, Va. 1-a, st. 14-15; Va. 1-b, st. 1-3.

<sup>26</sup> Akkirmânî, *Risaletü'l-Hamdele*, Va. 8-b, st. 11.

için *Temhid* adlı kitapta “Tekvin yaratıcının fiilidir. ‘el mukevvinu’, vav burada esrelidir. ‘el-mûkevven’ ise vav burada fethelidir. (Ne demektir mûkevven?) Mûkevven yaratma eseridir. Yaratma, yaratılandan başkadır.”<sup>27</sup> şeklinde açıklamalarda bulunmuştur.

Akkirmânî bir konuda hadis vermişse bunun tarikini de zikretmiştir. Konu bitiminde referans kitaplara mutlaka atıfta bulunmuştur. Fakat kaynak veya müellif ismi verirken bazen künyelerini zikretmiş bazen de kısaca isim belirtmiştir.<sup>28</sup> Okuyucunun konuyu iyi anlaması için özen göstermiş, teşvik edici ve öğüt verici bir dil kullanmıştır. Yeri geldiğinde soru-cevap metoduna yer vermiş ve muarızlarından gelebilecek soru ve itirazları cevapsız bırakmamıştır. Kimi zaman da önce muhalifin konuyla ilgili görüşlerini hatırlatmış daha sonra kendi görüşlerini antitez olarak delilleriyle ve kaynaklarıyla beraber kıyaslama yoluna gitmiştir. Bu şekilde savunduğu görüşlerin muarızlarınıninkine göre daha tutarlı olduğunu vurgulamaya çalışmıştır.<sup>29</sup>

Akkirmânî itikat konusunda başta kelâm ilminin başyapıtları olmak üzere Sadeddin et-Taftazânî'nin *el-Makâsîd* gibi farklı kelâm kitaplarına atıflarda bulunmuş ve kelâm âlimlerinin görüşlerini kendi görüşleri için delil olarak göstermiştir.

Akkirmânî başta Hanefî literatürü olmak üzere diğer mezhep ve fırkaların görüşlerine hâkim bir düşünürdür ve bu durum eserini kaynak açısından zenginleştirmiştir. Kendisinden önceki âlimlerin yanı sıra muasırlarına da atıfta bulunarak dönemine göre klasik ve modern literatüre hâkimiyetini göstermiştir. Yaptığı alıntıları mutlaka sahiplerine nispet etmesi onun ilmi titizliğini gösterir. Konuya dair farklı eser ve tarikleri de dile getiren Akkirmânî, kaynak olarak başta Hanefî mezhebinin fetva kitaplarını ve âlimlerinin görüşlerini, sonrasında tefsir, hadis, kelâm ve İslam ahlâkı gibi değişik alanlardan kaynakları seçmiştir. Çok sık olmamakla birlikte bazen de hiçbir âlimin ya da kaynak eserin ismini zikretmeksizin “şârih [Allametü'l-ekmel]in dediği gibi” ya da “imamın dediği gibi” şeklinde genel ifadelerle yer vermiştir. Akkirmânî'nin *Risaletü'l-Hamdele*'sinin zengin kaynak yelpazesindeki eserleri şu şekilde sıralayabiliriz:

1. *el-Vasiyye*: İmam Ebu Hanife'nin Hanefî fikhına dair kaleme aldığı eserdir.

2. *el-Cevheretü'l-Münîfe fi Şerhi Vasiyyeti Ebi Hanife*: Allametü'l-ekmel'in (Molla Hüseyin b. İskender el-Hânefi) *el-Vasiyye*'ye yazdığı şerhtir.

3. *Emâli*: Ali b. Osman el-Ûşî'nin (ö.1179) Mâtürîdî akâidine dair kaleme aldığı eseridir.

4. *Akâid*: Ebû Abdillâh Celâlüddin Muhammed b. Esad b. Muhammed es-Sıddıkî ed-Devvânî'nin (ö.1502) akâid ile ilgili kaleme aldığı eseridir.

5. *Arbeîn*: İbnu'l-Hacer el-Heytemî'nin (ö.1567) kırk hadis kitabıdır.

6. *Bahrü'r-Râik*: Ebu'l-Berekat en-Neseî'nin (ö.1310) *Kenzü'd-Dekâik* adlı Hanefî fikhına dair yazmış olduğu esere İbn-i Nüceym (ö.1563) tarafından yapılan şerhtir.

7. *Şir'atü'l-İslâm*: Hanefî fakihî İmamzâde'nin (ö.1177) yazmış olduğu ilmihal ve ahlâk kitabıdır.

<sup>27</sup> Akkirmânî, *Risaletü'l-Hamdele*, Va. 10-b, st. 12-13.

<sup>28</sup> Akkirmânî, *Risaletü'l-Hamdele*, Va. 7-a, st. 8.

<sup>29</sup> Akkirmânî, *Risaletü'l-Hamdele*, Va. 19-a, st. 11.

8. *Gunniyetü't-Tâlib*: Abdülkâdir-i Geylânî'nin (ö.1165-66) *El-Gunye li Tâlibî Târikû'l-Hak* adlı akâid ve tasavvufa dair yazmış olduğu eseridir.

9. *Bedru'r-Reşid*: Bedru'r-Reşid Muhammed b. İsmail'in *Risale fi Elfâzi'l-Küfr* adlı küfür lafızlarına tahsis edilen, Hanefî Osmanlı âlimlerince yazılan risalelerin en meşhurdur.

10. *Buhârî*: Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim el-Cufî el-Buhârî'nin *el-Câmi'u's-Sahih* adlı eserini ifade eder.

Bunların dışında Akkirmânî'nin sıklıkla olmasa da dikkat çektiği ve atıfta bulunduğu bazı kitaplar ise şöyle sıralanabilir:

1. *Cevheretü'l-Lekânî*: Eş'arî ve Mâlikî âlimi olan Ebu İshâk İbrâhîm b. İbrâhîm el-Lekânî'nin (ö.1631) akâide dair eseri olan *Cevheretü't-Tevhîd* üzerine oğlu Abdülselem'in yazmış olduğu şerhtir.

2. *Dârimî*: Ebu Muhammed Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî'nin (ö.894) Sünen türündeki eseridir.

3. *ed-Dürrü'l-Mensûr*: Suyûtî'nin (ö.1505) kaleme aldığı rivayet tefsiridir.

4. *ed-Dürerü'l-Münîfe*: Muhyiddin Abdülkadir el-Kureşî'nin (ö.1373) İbn Ebû Şeybe'nin (ö. 849) *el-Musannef* inde Ebu Hanife'ye yönelttiği eleştirilerine yazmış olduğu reddiyedir.

5. *el-Ahbâr*: Kudâî'nin (ö.1062) daha çok ahlâk hadislerinden meydana gelen *Şihâbü'l-Ahbâr* adlı eseridir.

6. *el-Miftahu's-Saade*: Taşköprülü Ahmed Efendi'nin (ö.1561) ilimler tasnifi ve tarihiyle ilgili Arapça biyobibliyografik ve ansiklopedik eseridir.

7. *el-Fetâvâ't-Tatarhâniye*: Hindistanlı Hanefî fakihlerinden Feridüddin Âlim b. Alâ el-Enderpetî'nin (ö. 1384) fıkha dair Arapça eseridir.

8. *el-Fikhu'l-Ekber*: İmam Ebu Hanife'ye (ö.767) nispet edilen akâid risalesidir.

9. *Bahrü'l-Kelâm*: Ebu'l-Mü'in en-Nesefî'nin (ö.1114) akâide dair risalesidir.

10. *el-Hey'etu's-Sünniyye*: Süyûtî'nin (ö.1505) *el-Hey'etu's-Seniyye fi'l-Hey'etu's-Sünniyye* adlı eseridir. Yazma olan bu eser Mısır el-Ezher Üniversitesi'nde bulunmaktadır. Eser varlık, evren ve kozmolojiden bahsetmektedir.

11. *el-Hidâye*: Burhâneddin el-Merginânî'nin (ö.1197) Hanefî fıkha dair eseridir.

12. *Fetâvâ el-Kâdihân (el-Kâdihan Fetâvâ'sı)*: Hanefî hukukçusu Kâdihân'ın (ö.1192) *el-Fetâvâ'l-Hâniyye* veya *el-Hâniyye* diye anılan fıkha dair eseridir.

13. *el-Makâsid*: Sadettin et-Tâftâzanî'nin (ö.1390) kelâma dair eseridir.

14. *el-Mevâhibü'l-Ledünniyye*: Ebu Bekr Kutbuddin Muhammed b. Ahmed b. Âli el-Kastallanî'nin (ö.1287) Hz. Peygamberin hayatı ve şahsiyeti ile ilgili eseridir.

15. *En-Nevevî*: Ebu Zekerîyya Yahya b. Şeref b. Mürî en-Nevevî'nin (ö.1277) yazmış olduğu hadis kitabıdır.

16. *Hazanetü'r-Rivâyât*: Hindistanlı sûfî ve âlim Ali b. Hüsamiddin b. Abdülmelik b. Kadihân el-Muttakî el-Hindî'nin (ö.1567) hadis kitabıdır.

17. *Hâzin Tefsiri*: Ebu'l-Hasen Alaüddin Ali b. Muhammed b. İbrahim el-Hâzin el-Bağdadî'nin (ö.1341) yazmış olduğu tefsir kitabıdır. Bağdadî bu tefsirinde ayet ve hadisle tefsir yapmaya özen göstermiş, Eş'arî ve Şafîî mezheplerinin görüşleri çerçevesinde itikâdî ve fikhî hükümlere dair geniş bilgi vermiştir.

18. *İbn-i Mâce*: Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezid Mâce el-Kazvinî'nin (ö.887) kaleme aldığı ve Kütüb-ü Sitte'nin altıncısı olan *es-Sünen* 'idir.

19. *İhyâu Ulûmi'd-Din*: Ebu Hâmid Gazâlî'nin (ö.1111) öncelikle tasavvuf ve ahlâk olmak üzere fıkıh, kelâm gibi ilimlere özellikle amaçları bakımından yeni yaklaşımlar getiren önemli eseridir.

20. *Kıyasü'l-Enbiyâ*: Ebu İshak Ahmed b. Muhammed b. es-Salebî'nin (ö.1035) Peygamberler tarihine dair yazmış olduğu Arapça eseridir.

21. *Kitabü'l-Âzeme*: Ebu's-Şeyh Abdullah b. Muhammed b. Cafer b. Hayyan Ebu Muhammed el-Hayyanî el-İsfehanî el-Ensarî'nin (ö.979) Allah'ın azameti ve melekût âleminin akılları durduran durumlarıyla ilgili hadis ve haberleri ihtiva eden eseridir.

22. *Minyetü'l-Musellî*: Sedidüddin el-Kaşgârî'nin (ö.1305) namazla ilgili olarak kaleme aldığı eseridir.

23. *Müctebâ*: En-Nesâî'nin (ö.915) ahkâm konularına dair kaleme aldığı hadisleri bir araya getirdiği eseridir. Bu esere “seçilmiş hadisler” anlamına gelen *el-Müctebâ (el-Müctenâ)* adını vermiştir.

24. *Müslim*: Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî'nin (ö.875) *el-Câmî'u's-Sahih* adlı eseridir.

25. *Senûsî*: Faslı Şeyh İbrahim b. İdris es-Senûsî'nin *en-Nurü'l-Lamî* isminde kaleme aldığı eserini ifade eder.

26. *Şerhu's-Südur*: *Şerhu's-Südur bi Şerh-i Hâli'l-Mevtâ ve Ehli'l-Kubûr* adlı bu eser *Tezkiretu'l-Kurtûbî*'nin şerhi ve genişletilmiş halidir. Ölüler ve kabirdekilerin durumlarını açıklamakla gönüllere açıklık getiren bir kitaptır. Bu kitap Mısır'da *Kitabü'l-Berzah* adı altında neşredilmiştir.

27. *Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye*: Eş'arî kelâmcısı olan Adudüddin el-Îcî'nin (ö.1355) *el-Akâidu'l-Adudiyye* adlı risalesine yapılan şerhtir. *Akâidu'l-Adudiyye*'ye birçok şerh yazılmıştır. *Risaletü'l-Hamdele*'de adı geçen şerhin kimin tarafından yazıldığı açık bir şekilde geçmemektedir. Sadece *Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye* şeklinde bu şerhe atıfta bulunulmuştur.

28. *Şerhu'l-Hidâye*: Burhaneddin el-Merginânî'nin (ö.1197) *el-İkdü's-Semin fi Tercemeti Sahibi'l-Hidâye el-İmam Burhaneddin* adlı Hanefî fıkıhıyla ilgili kaleme aldığı *el-Hidâye*'nin tercümesidir.

29. *Tarîkatü'l-Muhammediyye ve Siretü'l-Ahmediyye*: Birgivi Mehmed Efendi'nin kitap ve sünnet çerçevesinde ahlâkî konularla ilgili kaleme aldığı Arapça olarak yazdığı eseridir.

30. *Tebyinü'l-Mehârim*: Zehebî'nin (ö.1348) *Kitabü'l-Kebâir ve Tebyinü'l-Mehârim* adlı büyük günahlara dair eseridir.

31. *Tefsîru Müşkilâtü'l-Ehâdis*: Maliki fakihî ve müfessir olan Ali İbnu'l-Müneyyir Ebu'l-Abbas Nasirüddin Ahmed b. Muhammed b. Mansûr el-Cûzâmî el-Cerevî el-İskenderî'nin (ö.1284) tefsir kitabıdır.

32. *Tefsîrü'l-Celaleyn*: Celaleddin es-Süyûtî'nin (ö.1505) tefsir kitabıdır.

33. *Şerhu'l-Akâid*: Necmeddin en-Nesefî'nin (ö.1142) akâide dair yazmış olduğu risalesine Sadeddin et-Taftazânî'nin (ö.1390) yazmış olduğu şerhtir.

34. *Telvîh ilâ Keşfi Hakâiki't-Tenkîh*: Sadrüşşerîa'nın Hanefî fikhî usulüyle ilgili *Tenkîhu'l-Usûl* adlı eserine Taftazânî'nin (ö.1346) yazdığı hâşiyedir.

35. *Tembîh*: Ebu İshak eş-Şîrâzî'nin (ö.1083) Şafîî mezhebinin beş temel yapıtından biri olan eseridir.

36. *Temhîd*: Malîk b. Enes'in (ö.795) *el-Muvatta* adlı hadis kitabına İbn Abdülber en-Nemerî (ö. 1071) tarafından yazılan şerhtir.

37. *et-Tenvîr (Tenvîru'l-Havâlik)*: Malik bin Enes'in *el-Muvatta* adlı hadis kitabına Suyûti tarafından yazılan şerhtir.

38. *Terğîb ve Terhîb*: Ebu Muhammed Zekiyuddin el-Münzirî'nin (ö.1258) önce terhip sonrada terğîb hadislerini fıkıh bablarına göre düzenlediği ve hadisleri bu bablara göre sıraladığı eseridir.

39. *Tevdîh (Tevzîh)*: Sadrüşşerîa'nın (ö.1346) *Tenkihu'l-Usûl* adlı fıkıh usulüne dair eserine kendisinin yapmış olduğu şerhtir.

40. *Tirmizî*: Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevre (Yezid) et-Tirmizî'nin (ö.892) kaleme aldığı Kütüb-ü Sitte'nin altıncısı olan *el-Camiu's-Sahih*'dir.

41. *Ümdetü'l-Fetâvâ*: Muvaffakuddîn İbn Kudâme'nin (ö.1223) Hanbelî fikhıyla ilgili yazmış olduğu eseridir.

### 3. İçerik Açısından *Risaletü'l-Hamdele*

İslam'ın güzel ahlâka olan vurgusu itikat, ibadet ve muamelat alanlarındaki düzenlemeleriyle bir bütünlük arz eder. Bu nedenle İslam medeniyetinde ortaya konmuş eserlerin çoğunda inanç, amel ve ahlâk konuları birlikte ele alınmıştır. *Risaletü'l-Hamdele*'de de benzer bir durumu görmek mümkündür. Risale, inanç ve amel konularıyla başlamakta ahlâk konusuna dair değerlendirmelerle son bulmaktadır. Ancak risale eklektik bir karakterde olduğu için çok sayıda görüşü barındırmaktadır.

İnanç ile ilgili konular *Risaletü'l-Hamdele*'nin ilk kısmını oluşturur ve iman meselesi ilk sırada ele alınır. Bu çerçevede Akkirmânî, iman, tanımı ve mahiyeti bağlamında Ebu Hanife ve bazı âlimlerin imanla ilgili görüşlerine atıfta bulunarak<sup>30</sup> imanın dil ile ikrar ve kalp ile tasdik olduğu kanaatine varır. Ancak ona göre amel imanın bir parçası değildir. Bu noktada Mutezili ve Harici bakışı eleştiren<sup>31</sup> Akkirmânî, iman amel ilişkisi konusunda Mâtürîdî ve Eş'arî kelâmcıların görüşünü benimser. Ona göre amel imanın bir cüz'ü değildir. İmanda esas olan tasdiktir. Tasdik bulunduğu sürece amel olmasa da bu kimseyi imansız görmek yanlıştır. İmanın amelden önce olması ise iman ve amelini ayrı olduğunu gösterir.<sup>32</sup> Akkirmânî, Ebu Hanife'nin *Fıkhu'l-Ekber*'de belirttiği ve imanı "Allah'a, meleklerine, kitaplarına, elçilerine, ölümden sonraki dirilişe, kadere, hayrın ve şerrin Allah'tan geldiğine iman etmektir."<sup>33</sup> şeklinde tanımladığı bir imanı gerekli görür. Bu çerçevede Akkirmânî sadece kalp ile iman etmenin veya sadece dil ile ikrarın yeterli olmadığını da açıklar.<sup>34</sup>

Akkirmânî imanı, icmalî ve tafsilî olmak üzere ikiye ayırır. İcmalî iman "Allah'ın emrettiği her şeye toptan inanmak" iken tafsilî iman, inanılması gereken her şeye tek tek inanmayı ifade eder.<sup>35</sup> O, başka bir açıdan ise imanı tahkiki, istidlali ve taklidi olmak üzere üç şekilde ele alır. Tahkiki iman, kalbin tasdikte sabit kalması olup hiçbir şartta tasdik ve imandan şüphe etmeme halidir. İstidlali iman, kanıta da dayalı bir özellikte olup yürüyen birisinin ayak izlerinin yolcuya, âlemdeki düzenin

<sup>30</sup> Akkirmânî, *Risaletü'l-Hamdele*, Va. 1-b, st. 4-7. Krş. İmam Azam, *el-Fıkhu'l-Ekber*, Çev. Hamza Yaman, Beyan Yayınları, İstanbul 2016, s. 13.

<sup>31</sup> Akkirmânî, *Risaletü'l-Hamdele*, Va. 1-b, st. 11; Va. 4-a, st. 7-15; Va. 23-b, t. 14-15; Va. 24-a, st. 1-2.

<sup>32</sup> Akkirmânî, *Risaletü'l-Hamdele*, Va. 4-b, st. 7; Va. 4-b, st. 3-5.

<sup>33</sup> Akkirmânî, *Risaletü'l-Hamdele*, Va. 1-b, st. 11-13. Bkz. İmam Azam, *el-Fıkhu'l-Ekber*, s. 25.

<sup>34</sup> Akkirmânî, *Risaletü'l-Hamdele*, Va. 1-b, st. 7-14; Va. 2-a, st. 1-8.

<sup>35</sup> Akkirmânî, *Risaletü'l-Hamdele*, Va. 24-a, st. 11-13; Va. 24-b, st. 9-13.

Allah'ın birliğine delalet etmesindeki duruma benzer. Ayrıca istidlali iman, aklî ve naklî olmak üzere iki türdür. Aklî istidlal, imandaki akıl ve kuvvet, naklî istidlal ise İhlas Suresi'nin istidlali şeklindedir. Neticede istidlali iman takva mertebelerinin merkezinde bulunup insanların itirazlarıyla ortadan kalkmaz. Buna karşılık Akkirmânî'ye göre istidlali iman, tahkiki iman düzeyine çıkamamıştır ve en güçlü iman tahkiki imandır.<sup>36</sup> Taklidi iman ise kişinin babasının, dedesinin imanını taklit etmesi durumu gibi olup delilsiz ve zayıf bir imandır. Bu imana cahil insanlar sahiptir ve küçücük bir şüpheyle bu iman ortadan kalkabilir.<sup>37</sup> Netice itibarıyla Akkirmânî, kişinin “icmalî istidlal” ile imanını tamamlamasının, üzerine farz-ı ayn olduğunu ifade etmektedir.<sup>38</sup>

İmanın keyfiyet ve kemiyet yönünden eksilip artabileceğini savunan ve ameli imandan bir parça olarak gören mezhepler Hariciyye, Mu'tezile, Zeydiyye ve Selefiyye'dir. Bu mezheplere göre yapılan salih ameller imanı artırır. İşlenen günahlar ise imanı eksiltir. İmanın bir parçası olduğu için buna bağlı olarak imanda da eksilme ve artma söz konusu olur. Ebu Hanife başta olmak üzere Ehl-i Sünnet (Eş'arî ve Mâtürîdî) anlayışına göre imanda artma ve azalma söz konusu değildir.<sup>39</sup> Akkirmânî bu konuda Eş'arî ve Mâtürîdîlerin düşüncesini savunur. Ebu Hanife ve arkadaşlarına göre imanda artma ve eksilmenin olmadığını ifade eder. Akkirmânî'ye göre imanın azalması ancak küfrün çoğalmasıyla, imanın artması da ancak küfrün azalmasıyla tasavvur edilebilir. Öyleyse iman ve küfrün aynı kişide bulunması imkânsızdır. Çünkü küfür imanın zıttıdır. Üstünlüğün amel noktasında olduğuna dikkat çeken Akkirmânî, *Fıkhü'l-Ekber*'de geçen şu ifadeye dikkat çeker: “Yeryüzündeki ve gökyüzündekilerin imanları eksilmez ve çoğalmaz.” Akkirmânî bu açıklamalarına *el-Vasiyye*'nin şerhini kaynak olarak gösterir.<sup>40</sup> O, imanla ilgili bu tartışmalara karşılık olarak ayet, hadis ve başka kaynaklardan kanıtlar getirerek konuya dair tartışmalar yapar.<sup>41</sup> Sonuç olarak, Akkirmânî imanın kendisinin değil iman edilenler yani ayetlerde geçenler itibarıyla çoğaldığını ifade eder. Yoksa bir kişi ya inanır ya da inanmaz, bunun ortası yoktur. Örneğin, “Ben bu ayete az inanıyorum” demek kuşkuya sebeptir. İçinde kuşku olan bir iman da iman değildir. Ancak küfrün azalmasıyla iman artabilir ve küfrün artması da imanın azalması sonucunu ortaya çıkarır. Bu nedenle Akkirmânî'ye göre imanın amelle bir ilgisi yoktur.

İmanda istisna konusunu ele alan Akkirmânî, kullandığı kaynaklara da atıfta bulunarak “inşallah” gibi ifadelerin ibadete ve inanca dair kullanılmasının sorun oluşturmadığını belirtir. Örneğin oruca niyet edilirken inşallah denilirse bu orucun niyetini bozmaz. “İnşallah”tan kasıt kişinin oruca devam edebilmesi içindir. Orucun zorluğuna karşı Allah'ın ona güç vermesini istemesidir. Bu noktada kişinin niyeti

<sup>36</sup> Akkirmânî, *Risaletü'l-Hamdele*, Va. 24-b, st. 13-15; Va. 25-a, st. 1-3; Va. 25-b, st. 1-9. Bkz. Kadir Demiroğlu, “Fıkıh Usulünde İstidlâl Kavramı ve İstidlâl Çeşitleri”, *Edebali İslamiyat Dergisi*, 1 (1), yıl 2017, ss. 91-109.

<sup>37</sup> Akkirmânî, *Risaletü'l-Hamdele*, Va. 25-a, st. 4-7.

<sup>38</sup> Akkirmânî, *Risaletü'l-Hamdele*, Va. 25-b, st. 1-9.

<sup>39</sup> Hulusi Arslan-Mustafa Bozkurt, *Sistemâtik Kelâm*, TDV Yayınları, 2. Baskı, Ankara 2016, s. 94-95. Ayrıca bkz. İmam Azam, *el-Fıkhü'l-Ekber*, s. 13; Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *el-İbâne ve Usûlü Ehlî's-Sünnet (Eş'arî Akâidi)*, Gelenek Yayıncılık, Çev. Ramazan Biçer, İstanbul 2010, s. 150.

<sup>40</sup> Akkirmânî, *Risaletü'l-Hamdele*, Va. 2-b, st. 12-15.

<sup>41</sup> Akkirmânî, *Risaletü'l-Hamdele*, Va. 3-a, st. 1-4; Va. 3-a, st. 6-9. Ayet ve hadisler için bkz. Fetih Suresi, 48/4; Müslim, İmân, 58.

geçersiz olmaz.<sup>42</sup> Ancak Akkirmânî'ye göre köle azat etmek, talak vb. konularda net cümleler kurmadan “inşallah” gibi ifadeler kullanılarak yapılacak olan antlaşmalar geçersizdir. Diğer yandan Akkirmânî, bazı kitaplarda geçen “Yarın da Müslüman olayım inşallah” ya da “İnşallah Müslüman olarak öleyim” gibi cümlelerin hoş görülebileceğini söyler.<sup>43</sup> Çünkü bu tür cümlelerde istenen, kişinin iman üzere kalması, imanın kabulü ve devamlı olmasıdır, imanın gerçekleşmesi için belli bir sürenin geçmesi değildir. Ancak netice olarak Akkirmânî'ye göre içinde şüphe ve şart barındıran bir iman gerçek iman olmaz. İnanan kişinin imanını ve mümin olduğunu açık ve içinde şüphe barındırmadan söylemesi gerekir.

Tasdik ve inkâr açısından insanları ele alan Akkirmânî, tasdiki gerçekten kalbiyle yapanın mümin bunun zıddını yapanın ise kâfir olduğunu ifade eder. Akkirmânî, küfürde şek ve şüphe olduğunu ama imanda şek ve şüphenin bulunmadığını söyler ve bu konuda Nisa Suresinin 151. ayeti ve Ehl-i Sünnetin görüşlerini örnek getirir.<sup>44</sup> Diğer yandan Akkirmânî çeşitli kaynaklara dayanarak insanları bu konuda üç kısma ayırmaktadır. Birincisi, iman açısından samimi olan muhlis kimselerdir. Bu kişiler tüm samimiyetiyle iman edilecek esasları tasdik edip onaylarlar. İkincisi, küfründe ısrar eden kâfirlerdir. Üçüncüsü ise diliyle söyleyen ve kalbiyle yalanlayan kişilerdir. Bu kişiler insanların yanında inandığını söyleyen ama aslında kalbiyle tasdik etmeyen münafıklardır.<sup>45</sup>

Allah'ın zatı ve sıfatları konusunu da ele alan Akkirmânî'ye göre Allah'ın zatî sıfatları hayat, ilim, sem'î, basar, irade, kudret ve kelâmdır. Fiilî sıfatları ise tekvin, rızıklandırma, yoktan var etme, yaratma, benzersiz olarak icat etme, öldürme, diriltme, suret verip şekillendirme, yetiştirme, geliştirme ve büyütmedir. Akkirmânî bunları Ebu Hanife başta olmak üzere çeşitli referanslarla açıklamaktadır.<sup>46</sup>

Akkirmânî'ye göre ulûhiyet demek, Allah'ın kendisinden başkasına muhtaç olmayışı ve kendisinden başka her şeyin O'na muhtaç oluşudur.<sup>47</sup> Akkirmânî, tevhide de üç kısma ayırır. İlki, Allah hiçbir şeyden oluşmamıştır, ikincisi Allah hiçbir şeyin üstünde değildir, üçüncüsü ise Allah hiçbir şeyin içinde değildir önermelerini ifade eder. Bunların aksiyile Allah'ı nitelendirmek küfrü gerektirir.<sup>48</sup> Akkirmânî Allah'ın muhalefetün li'l-havadis sıfatı gereği cisim olmadığını, yön, cihet ve taraftan münezzeh olduğunu,<sup>49</sup> bütün isim ve sıfatlarıyla ezeli olduğunu söyler. Ancak bu isim ve sıfatlar Allah'tır demenin iki ilahı ortaya çıkaracağını dile getiren Akkirmânî, Allah'ın bir olup bu tür ithamlardan münezzeh olduğunu da ifade eder. Ona göre eğer bu isim ve sıfatlar Allah'tan başkadır dersek o zaman sıfatları sonradan var olmuş olur ki bu da caiz olmaz. Allah'ın sıfatları ne ondan ayrıdır ne

<sup>42</sup> Akkirmânî, *Risaletü'l-Hamdele*, Va. 3-b, st. 8-10.

<sup>43</sup> Akkirmânî, *Risaletü'l-Hamdele*, Va. 3-b, st. 1-7. Ayrıca bkz. Mustafa Sinanoğlu, “İman”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 22, İstanbul 2000, s. 212-214.

<sup>44</sup> Akkirmânî, *Risaletü'l-Hamdele*, Va. 3-a, st. 15; Va. 3-b, st. 1-7.

<sup>45</sup> Bütün tartışmalar ve nihai değerlendirmeler için bkz. Akkirmânî, *Risaletü'l-Hamdele*, Va. 24-a, st. 3-4; Va. 12-a, st. 3-8; Va. 12-a, st. 8-15. Ayetler için bkz. Enfâl Suresi, 8/1; Nisa Suresi, 4/151.

<sup>46</sup> Akkirmânî, *Risaletü'l-Hamdele*, Va. 5-b, st. 9-15; Va. 8-b, st. 1-7; Va. 7-b, st. 1-2; Va. 5-b, st. 5; Va. 6-b, st. 15. Ayrıca bkz. İmam Azam, *el-Fıkhü'l-Ekber*, s. 5-9; el-Eş'arî, *el-İbâne*, s. 70.

<sup>47</sup> Akkirmânî, *Risaletü'l-Hamdele*, Va. 7-a, st. 4-5.

<sup>48</sup> Akkirmânî, *Risaletü'l-Hamdele*, Va. 7-a, st. 1-7.

<sup>49</sup> Akkirmânî, *Risaletü'l-Hamdele*, Va. 6-b, st. 15.

de O'nun aynıdır. İsim ve sıfatları ezeldir.<sup>50</sup> Allah'ın arşa istiva etmesi de bir ihtiyaçtan dolayı birşeyin üstünde durması için değildir. Çünkü Allah mekândan münezzehtir ve mekâna ihtiyacı yoktur. Allah arşın ve arşın dışındaki her şeyin koruyucusudur.<sup>51</sup>

Akkirmânî, insanın fiilleri konusunda görüşlerini belirten mezhepleri Cebriyye, Kaderiyye ve Ehl-i Sünnet olmak üzere üç kısımda değerlendirir. Cebriyye'nin bütün fiilleri Allah'a nispet ettiğini,<sup>52</sup> Kaderiyye'nin fiilleri insana nispet ettiğini,<sup>53</sup> Ehl-i Sünnet'in ise fiillerin meydana gelmesini ezeli kudrete bağlasa da insanın fiilin buna eşlik ettiğini ama onu yaratmadığını savunur.<sup>54</sup> Kulların yaptıkları fiillerin Allah tarafından yaratıldığını söyleyen Akkirmânî, Allah'ın bütün mahlûkatı güçsüz bir şekilde yarattığını<sup>55</sup> ve bütün canlıların zayıf varlıklar oldukları için rızıklarının da Allah tarafından verildiğini ifade eder.<sup>56</sup>

Akkirmânî'ye göre insan fiillerinde irade ve kudretini kullanır, fiili işlemeye azmeder Allah da o fiili yaratır. İnsan amelleriyle, kararlarıyla, ilmiyle mahlûktur ve sonradan yaratılmıştır. Bu yüzden yaptıklarının da mahlûk olması gerekir.<sup>57</sup> Akkirmânî, günahın Allah'ın emriyle değil de ancak Allah'ın var etmesiyle meydana geldiğini söyler. Kul cüz'i iradeyle fiillerini işler, günaha yönelir, Allah'ın hâlik sıfatı burada devreye girer ve kul kâsib olur.<sup>58</sup> Buna göre kişi günah işlemeye meylettiğinde Allah buna rıza göstermediği halde imtihan gereği günahı işleme gücünü onda yaratır. Sonuç olarak Akkirmânî insanların fiillerinde irade ve kudretlerini kullanarak kesbi veya iktisabı kazandıklarını ifade eder. Fiilleri Allah yaratır fakat bu yaratmanın gerçekleşmesi için kulun irade ve kudretini kullanarak fiili işlemeye niyet etmesi gerekir.

İstitâat (güç yetirme) konusunda ise Ehl-i Sünnet âlimleri itistâatın fiilden önce ya da sonra değil ancak fiille beraber olduğunu savunur. Akkirmânî de itistâat ile ilgili görüşlerine delil olarak *Bahrü'l-Kelâm* kitabını kaynak göstererek kulun Allah'ın yardımıyla fiili işlemeye güç yetirebileceğini söyler. Fiil esnasında Allah kula güç verir. Kul niyet sahibidir, günah işlemeye meylettiğinde Allah'a isyanı ortaya çıkar ve kendisinin yaptığı suçtan dolayı cezaya müstahak hale gelir. Kul, Allah'a ibadet etmeye niyet ettiğinde ise Allah'ın yardımı vuku bulur.<sup>59</sup>

Akkirmânî'nin kaza ve kader tanımları yaygın tanımların aksine bir özellik taşır. Ona göre kaza, bütün var olacak her şeyin Levh-i Mahfuz'da toplu olarak var olmasıdır. Kader ise ardı ardınca harici sebeplerle kazanın oluşması için var olacak şeylerin ayrıntılarıdır.<sup>60</sup> Bu tanımlama Eş'ariler'in kaza ve kader tanımıdır.<sup>61</sup> Mâtürîdîler bu tanımlamanın aksini söylerler. Akkirmânî'nin kaza ve kader tanımı bu yönüyle dikkat çekmektedir. Çünkü Akkirmânî'de bilinenin aksine kader ve kaza

<sup>50</sup> Akkirmânî, *Risaletü'l-Hamdele*, Va. 8-b, st. 2-8. Bkz. İmam Azam, *el-Fıkhü'l-Ekber*, s. 1.

<sup>51</sup> Akkirmânî, *Risaletü'l-Hamdele*, Va. 7-a, st. 1-4. Va. 6-b, st. 13-15. Bkz. el-Eş'arî, *el-İbâne*, s. 59-139.

<sup>52</sup> Akkirmânî, *Risaletü'l-Hamdele*, Va. 10-a, st. 5-6.

<sup>53</sup> Akkirmânî, *Risaletü'l-Hamdele*, Va. 10-a, st. 7-8.

<sup>54</sup> Akkirmânî, *Risaletü'l-Hamdele*, Va. 10-b, st. 12-14. Bkz. İmam Azam, *el-Fıkhü'l-Ekber*, s. 10; el-Eş'arî, *el-İbâne*, s. 82.

<sup>55</sup> Akkirmânî, *Risaletü'l-Hamdele*, Va. 10-b, st. 9.

<sup>56</sup> Akkirmânî, *Risaletü'l-Hamdele*, Va. 10-b, st. 13.

<sup>57</sup> Akkirmânî, *Risaletü'l-Hamdele*, Va. 6-a, st. 7-8.

<sup>58</sup> Akkirmânî, *Risaletü'l-Hamdele*, Va. 12-b, st. 12-15.

<sup>59</sup> Akkirmânî, *Risaletü'l-Hamdele*, Va. 12-b, st. 13-15.

<sup>60</sup> Akkirmânî, *Risaletü'l-Hamdele*, Va. 5-b, st. 4-8. Ayet için bkz. Hicr Suresi, 15/21.

<sup>61</sup> el-Eş'arî, *el-İbâne*, s. 142.



tanımları yer değiştirmiştir. Akkirmânî'ye göre hayır ve şer Allah'ın izniyle meydana gelir. Ona göre bunun aksini iddia eden kâfir olur.<sup>62</sup>

Akkirmânî kaza ve kader ile ilgili bir konu olarak Levh-i Mahfuz'u ele alır. Ona göre Allah Levh-i Mahfuz'u yaratmıştır ve kıyamete kadar olacak her şeyi Levh-i Mahfuz'da yazması için kaleme emretmiştir. Bu fikirlerini ayetlere dayandıran<sup>63</sup> Akkirmânî, Levh-i Mahfuz'un beyaz inciden olup kenarlarının kırmızı yakuttan ve anlatılamayacak derecede büyük olup uzunluğunun beş yüz yıl olduğundan söz eder.<sup>64</sup> Levh-i Mahfuz'la ilgili olarak Akkirmânî çeşitli rivayetlere yer verdiği gibi "tevfik" (sebeplerin iyilik ve mutlulukla, birbirleriyle uyuşması), fazilet ve "hızlan" (tevfikin zıddı) gibi kavramları da açıklar.<sup>65</sup> Sonuç olarak Akkirmânî, Levh-i Mahfuz'un Allah tarafından yaratıldığını, kıyamete kadar olacak her şeyin bilgisinin Levh-i Mahfuz'da yazılı olduğunu söyler.

Halku'l-Kur'an konusuna Akkirmânî, Kur'an'ın mahlûk olduğu düşüncesine karşı olduğunu açıkça ifade ederek başlar. Ebu Hanife ve diğer sünni âlimlerin görüşlerini ve kitaplarını görüşlerine kaynak gösteren Akkirmânî bu konuda Mâtürîdî anlayışı savunur. Dolayısıyla Akkirmânî'ye göre Kur'an Allah'ın peyderpey indirdiği kelâmıdır ve mahlûk değildir.<sup>66</sup> O, bu noktada çeşitli kaynakları da kullanarak Allah'ın sıfatlarının ezeliyeti üzerinden yol alır.

Ahiret hallerini de ele alan Akkirmânî, Münker ve Nekir'in hak olduğunu söyler.<sup>67</sup> Kabir azabının ise günahkâr Müslümanlar ve kâfirler için olduğunu belirtir. Akkirmânî müminlerin iki kısma ayrıldığını, itaatkâr olanlara kabir azabının olmadığını ama kabir sıkıştırması olduğunu, günahkâr olanlar için ise hem kabir azabı hem de kabir sıkıştırması olduğunu söyler.<sup>68</sup> Ancak Cuma günü kabir azabı ve sıkıştırmasının kısa bir süre dışında ölen kişiden kıyamete kadar kaldırıldığını belirtir. Ruhun cesetle bitişik olduğunu aynı şekilde beden toprak olunca da ruhun bedenle bitişik olacağını ve ruhun kabirde acı çekeceğini dile getirir.<sup>69</sup> Akkirmânî ölü bedende ruh olmayacağından dolayı kabir azabının nasıl mümkün olacağı problemine Hz. Muhammed'in "Diş içinde nasıl ruh olmadığı halde ağrıyorsa ceset de öyle ağrır."<sup>70</sup> sözünü kanıt olarak getirir. Akkirmânî'ye göre mizan da hakır.<sup>71</sup> O, Ebu's-Suûd Efendi'nin tefsirinde kâfirlerin amellerinin tartılmayacağından ve onlar için tartı kurulmayacağından bahsettiğini söyler. Ayrıca Akkirmânî hesabın nasıl olacağına dair probleme, mizan ve hesabın sıratın üstünde olacağı, her bir kişinin sevabı tartılarak, tartısı ağır gelenlerin cennete gireceği, hafif gelenlerin ise ateşe düşeceği şeklinde cevap verileceğini ifade eder.<sup>72</sup> Ayrıca insanların amel defterlerini

<sup>62</sup> Akkirmânî, *Risaletü'l-Hamdele*, Va. 4-b, st. 11-12.

<sup>63</sup> Levh-i Mahfuz konusu için bkz. İmam Azam, *el-Fıkhu'l-Ekber*, s. 8; el-Eş'arî, *el-İbâne*, s. 142. İlgili ayetler için bkz. Kamer Suresi, 54/52-53.

<sup>64</sup> Akkirmânî, *Risaletü'l-Hamdele*, Va. 6-b, st. 1-8; Va. 13-b, st. 8-11.

<sup>65</sup> Akkirmânî, *Risaletü'l-Hamdele*, Va. 14-a, st. 1-5; Va. 6-b, st. 1-2; Va. 6-a, st. 4-6. Tefvik ve hızlan Mâtürîdîlerin dalâlet ve hidâyet meselesini açıklamak için geliştirdikleri bir teoridir. Bkz. İmam Azam, *el-Fıkhu'l-Ekber*, s. 15; el-Eş'arî, *el-İbâne*, s. 141.

<sup>66</sup> Akkirmânî, *Risaletü'l-Hamdele*, Va. 7-b, st. 1-2. Bkz. İmam Azam, *el-Fıkhu'l-Ekber*, s. 16; el-Eş'arî, *el-İbâne*, s. 44.

<sup>67</sup> Akkirmânî, *Risaletü'l-Hamdele*, Va. 15-a, st. 1-6.

<sup>68</sup> Akkirmânî, *Risaletü'l-Hamdele*, Va. 14-b, st. 1-5; Va. 14-b, st. 7-8. Bkz. İmam Azam, *el-Fıkhu'l-Ekber*, s. 15; el-Eş'arî, *el-İbâne*, s. 147.

<sup>69</sup> Akkirmânî, *Risaletü'l-Hamdele*, Va. 14-b, st. 8-15.

<sup>70</sup> Akkirmânî, *Risaletü'l-Hamdele*, Va. 15-a, st. 1-3.

<sup>71</sup> Akkirmânî, *Risaletü'l-Hamdele*, Va. 16-b, st. 7-12. Ayet için bkz. Enbiyâ Suresi, 21/47.

<sup>72</sup> Akkirmânî, *Risaletü'l-Hamdele*, Va. 17-a, st. 4-7.

okuyacağını, kâfir ve mümine amel defterlerinin nasıl verileceğini ayetleri kanıt göstererek açıklar.<sup>73</sup>

Akkirmânî'ye göre Allah, nefisleri, ölümünden sonra elli bin sene geçse bile ceza ve sevap için diriltecektir. Ona göre Allah bedenlerin bütün parçalarını bir araya getirip eski haline döndürecek ve bedenler dünyada olduğu gibi öz şekilleriyle var olacaktır. Akkirmânî bunu neşir olarak tanımlar. Diriltmeden sonra bedenlerin mahşer meydanına sevk edileceğini bunun da haşır olduğunu ifade eder.<sup>74</sup> Hesabın nasıl görüleceğini de Ebu Hanife'den, ayetlerden, hadislerden ve çeşitli rivayetlerden yararlanarak ayrıntılarıyla anlatır.<sup>75</sup> Ahiret ahvalinin tartışmalı meselelerinden olan şefaet konusunda ise Akkirmânî, Hz. Muhammed'in şefaatinin ümmetinden cennet ehli olanlar için hak olduğunu söyler. Buna delil olarak "...Rabbin seni makamı Mahmûd'a ulaştırsın."<sup>76</sup> ayetini gösterir. Akkirmânî'ye göre büyük günah işlemiş olsalar bile Hz. Muhammed'in şefaati ümmetinden cennet ehli olanlar için haktır (Tirmizî, Kıyame, 11). Ona göre büyük günahlardan kasıt şirkin dışındakilerdir.<sup>77</sup> Cennet ve cehennem de ayetlerle gerçektir ve şu anda vardır.<sup>78</sup> Cennet ahali cennette, cehennem ahali de cehennemde ebedi kalacaktır. Akkirmânî'ye göre Bakara Suresinin 39. ayetinde geçtiği üzere küfrün affedilmesi caiz değildir. O, Ebu Hanife'nin de bu görüşte olduğunu,<sup>79</sup> ancak Eş'ariler'de küfrün affedilmesinin caiz olduğu görüşünün doğru olmadığını çünkü hikmetin iyi ile kötünün eşit olmamasını gerektirdiğini belirtir.<sup>80</sup>

Sahabenin fazileti konusunda Akkirmânî, ümmetin Hz. Muhammed'den sonra en faziletli olanların Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Ali olduğunu söyler.<sup>81</sup> Akkirmânî, Ebu Hanife'nin ifk hadisesi hakkındaki görüşlerinin de Ehl-i Sünnetin ortak kararı olduğunu, kendisinin de bu görüşü paylaştığını açıkça ifade eder. Ona göre Hz. Aişe, Hz. Hatice'den sonra insanların en üstün kadınıdır. O müminlerin annesidir, zina iftirasından arındırılmıştır ve Rafiziler'in ithamlarından uzaktır.<sup>82</sup>

Akkirmânî inanç ile ilgili bahislerin sonunda dini hükümleri ele almış ve bu noktada şer'î hükümler ve teklifî hükümler olarak bu konuyu irdelemiştir. O, şer'î hükümleri vacib, mendub, mubah, haram ve mekruh; mükellefin yapması gereken fiilleri ise farz, vacib, sünnet, müstehab, mubah, kat'î haram, tahrimen mekruh ve tenzihen mekruh şeklinde ifade etmiştir. Ona göre bu fiillerle amel etmek farzdır ve bunları inkar etmek küfrü gerektirir.<sup>83</sup> Akkirmânî'nin bunlara dair açıklamaları bulunsa da bunlar bilinen yaygın anlamlarının ötesine pek geçmemektedir.<sup>84</sup>

Amel bahsinde Akkirmânî, amelleri ibadetle ilgili ameller ve fikhî ameller olmak üzere iki başlıkta ele alır. İbadetlerle ilgili olan amelleri farz, fazilet ve günah

<sup>73</sup> Akkirmânî, *Risaletü'l-Hamdele*, Va. 17-b, st. 1-9; Va. 18-a, st. 2-14. Ayet için bkz. İsrâ Suresi, 17/14.

<sup>74</sup> Akkirmânî, *Risaletü'l-Hamdele*, Va. 18-b, st. 6-13.

<sup>75</sup> Akkirmânî, *Risaletü'l-Hamdele*, 18-b, st. 14-15; Va. 19-a, st. 1-6.

<sup>76</sup> İsrâ Suresi, 17/79.

<sup>77</sup> Akkirmânî, *Risaletü'l-Hamdele*, Va. 19-b, st. 8-12.

<sup>78</sup> Akkirmânî, *Risaletü'l-Hamdele*, Va. 15-b, st. 7-10. Ayetler için bkz. Âl-i İmran Suresi, 3/131, 133.

<sup>79</sup> Akkirmânî, *Risaletü'l-Hamdele*, Va. 20-b, st. 2-6. Ayet için bkz. Bakara Suresi, 2/39.

<sup>80</sup> Akkirmânî, *Risaletü'l-Hamdele*, Va. 20-b, st. 7-15. Ayetler için bkz. Sâd Suresi, 38/28; Câsiye Suresi, 45/21.

<sup>81</sup> Akkirmânî, *Risaletü'l-Hamdele*, Va. 9-b, st. 1-6. Ayet için bkz. Vâkıa Suresi, 56/10-12.

<sup>82</sup> Akkirmânî, *Risaletü'l-Hamdele*, Va. 20-a, st. 10-15.

<sup>83</sup> Akkirmânî, *Risaletü'l-Hamdele*, Va. 26-a, st. 7-13.

<sup>84</sup> Akkirmânî, *Risaletü'l-Hamdele*, Va. 26-b, st. 13-15; Va. 27-a, st. 1-15; Va. 27-b, st. 1-13.

olan ameller şeklinde, fikhî amelleri ise zahiri ameller<sup>85</sup> başlığı altında inceleyen Akkirmânî, zâhirî amelleri farz, sünnet, mubah, mekruh ve haram olmak üzere beş bölüme ayırır.

Amellerin kısımlarını Akkirmânî, Ebu Hanife'nin ameller hakkındaki görüşlerini aktararak açıklamaya başlar. Onun belirttiğine dayanarak Ebu Hanife'ye göre ameller; farz, faziletli ve günah olanlar şeklinde üç kısma ayrılır. Akkirmânî bu sınıflandırmanın Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaatin ortak görüşü ve kararı olduğuna işaret ederek kendisinin de bu görüşte olduğunu dile getirir.<sup>86</sup> Akkirmânî, Ebu Hanife'nin bu sınıflandırmadan maksadının ahirette mükâfat veya ceza gerektirecek fiiller olduğunu yoksa amellerin bunlardan ibaret olmadığını belirtir.<sup>87</sup> O, faziletli ameller konusunda ise Kur'an'a tazim etmek gibi amelleri örnek verir.<sup>88</sup> Günah olan ameller ise içki içmek ve namaz kılmamak gibi farklı niteliklerde olabilir. Bunlardan içki içmek gibi olanlar tövbeyle, namaz kılmamak gibi olanlar ise tövbe ve kaza etmekle affedilir.<sup>89</sup> Akkirmânî'ye göre zahir ameller ise farz, vacib, sünnet, müstehab ve mekruh şeklinde beş kısımdır.<sup>90</sup> O, amel konusunda mestler meselesini özel bir başlık halinde ele alır.<sup>91</sup> Ayrıca haram amellere örnek olmak üzere faiz, kötü kadına verilen ücret, kahine verilen bahşış ve haramdan elde edilen paranın borç verilmesi gibi örnekleri vererek bunlara dair fikhî tartışmalar yapar.<sup>92</sup>

Ruhsat ve azimet konusunu *Bahrü'r-Râik* kitabına dayandırarak ele alan Akkirmânî, ruhsatı, kulların mazeretlerine bağlı olarak ortaya çıkan, azimeti ise asli hüküm olup kulların mazeretlerine göre ortaya çıkmayan hükümler olarak tanımlar. O, Nisa Suresinin 101. ayetini kaynak göstererek seferde namazı kısaltmanın ve oruç tutmamanın ruhsat olduğunu ifade eder.<sup>93</sup> Sonuç olarak Akkirmânî amelleri farz olanlar, faziletli olanlar ve günah olanlar şeklinde üç kısma ayırır. Ona göre bu sınıflandırmanın amacı ahirette mükâfat veya ceza gerektirecek fiillerdir yoksa ameller bunlardan ibaret değildir. Akkirmânî zahir amelleri ise farz, vacib, sünnet, müstehab ve mekruh şeklinde beş kısımda değerlendirir. Bunlarla amel etmenin ve bunlara inanmanın mükellef için dini bir gereklilik olduğunu dile getirir.

Akkirmânî'nin ahlâk ile ilgili görüşlerine geçmeden önce onun *Buharizade'nin Kitabı*'na haşiye yazmasındaki amacı ve bu haşiyede takip ettiği metodu açıklamak gerekmektedir. Buna göre *Risaletü'l-Hamdele*'de Akkirmânî, eğitim ve öğretim konusunda takip edilmesi gereken metodun inanç, amel ve ahlâk şeklinde olması gerektiğini ifade eder. Arkadaşlarının yoğun istekleri üzerine bu risaleyi (ikinci risale) yazmaya karar verdiğini, eğer öğretmenin öğretmesi ve öğrencinin öğrenmesi bu sıralamaya göre olmazsa günahkâr olmalarından, hatta dinden çıkmalarından korkulacağını belirtir.<sup>94</sup>

<sup>85</sup> İnsanın bedeni veya organlarıyla işlediği fiillere zâhirî (bedenî) ameller adı verilir. Bkz. Süleyman Uludağ, "Amel", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 3, İstanbul 1991, s. 16-20.

<sup>86</sup> Akkirmânî, *Risaletü'l-Hamdele*, Va. 4-b, st. 9-10.

<sup>87</sup> Akkirmânî, *Risaletü'l-Hamdele*, Va. 14-b, st. 11.

<sup>88</sup> Akkirmânî, *Risaletü'l-Hamdele*, Va. 9-a, st. 9-14.

<sup>89</sup> Akkirmânî, *Risaletü'l-Hamdele*, Va. 19-a, st. 4-7.

<sup>90</sup> Akkirmânî, *Risaletü'l-Hamdele*, Va. 31-b, st. 2-12; Va. 32-a, st. 13-15.

<sup>91</sup> Akkirmânî, *Risaletü'l-Hamdele*, Va. 13-a, st. 2-12. Bkz. İmam Azam, *el-Fıkhu'l-Ekber*, s. 11.

<sup>92</sup> Akkirmânî, *Risaletü'l-Hamdele*, Va. 11-b, st. 11-15.

<sup>93</sup> Akkirmânî, *Risaletü'l-Hamdele*, Va. 13-b, st. 6-7.

<sup>94</sup> Akkirmânî, *Risaletü'l-Hamdele*, Va. 23-b, st. 8.

Akkirmânî, ahlâk konusundaki görüşlerini Gazâlî'nin *İhyau Ulümü'd-Din*, Kâdîhân'ın *Fetâvâ'sı*, *el-Fetâvâ't-Tatarhâniye* ve *Tarikâtü'l-Muhammediyetü'l-Ahmediyye* kitaplarına dayandırır. O, öncelikle ahlâkı, kötü (zemmedilen) ve iyi (övülen) olmak üzere iki kısma ayırarak konuya giriş yapar.<sup>95</sup> Benzer ayırımı Gazâlî'de de görmekteyiz. Gazâlî de ahlâkı güzel ahlâk ve kötü ahlâk şeklinde ikiye ayırmaktadır.<sup>96</sup> İlk olarak kötü ahlâkı ele alan Akkirmânî, kötü ahlâkın altmış kötü huydan meydana geldiğini söyleyerek bu huyların insanlar üzerinde yapılan araştırma ve incelemeler sonucu ayet ve hadisler de dikkate alınarak belirlendiğini dile getirir.<sup>97</sup>

Konuyu genel hatlarıyla ele alan Akkirmânî, kötü ahlâkın esas ve usullerinin yedi tane olduğunu söyler. Bu yedi esası bilip ezberleyen ve sakınanların kötü olan bu altmış huyun hepsinden kurtulabileceklerini belirtir. Ona göre bir şeyin esasından sakınmak, bu esaslardan türeyenlerden de sakınmayı lazım ve gerekli kılar. Akkirmânî'ye göre kişi bu kötü huylardan gafil olursa ve onlardan sakınmazsa cennete girmeyi ummamalıdır. Zira cennete girmenin sebebi salih amelleridir.<sup>98</sup>

Akkirmânî yedi kötü huyu örneklerle tek tek açıklar. Ona göre kötü huylar; küfür, bid'at, riya, kibir, haset, cimrilik ve israftır. İnsanoğlunda bulunan övülmüş huylar ise yetmiş sekiz tanedir. Bu huylar ayet ve hadisler üzerinde yapılan araştırma ve incelemeler sonucu bulunmuştur. Övülmüş olan yetmiş sekiz huyun aslı yedi huydur. Bunlar ise bu yedi kötü huyun zıtlarıdır. Övülmüş huyların ilki imandır ve küfrün zıddıdır. Bu ise kıyas-ı fukaha, icma, sünnet ve ayetle sabit olmuştur. Akkirmânî'ye göre iman, küfrün; ihlas riyanın; tevazu kibrin; nasihat hasedin; cömertlik de cimriliğin zıddıdır. Akkirmânî'ye göre bu huyları tanımak ve bilmek çok önemlidir. Her mükellefin bu huyları bilmesi kendisine farzdır.<sup>99</sup>

Akkirmânî'ye göre bu yedi kötü huy kulun amellerinin ifsadını gerektiren huylardır. Aynı şekilde övülmüş olan yedi huy da zaruri olarak kulların amellerini islah eden huylardır. Övülmüş huylar kötü huylardan arandıktan sonra gelir.<sup>100</sup>

Akkirmânî, kötü ve aşağılık olarak nitelendirdiği huyları şöyle açıklar:

**Küfür:** Müminin hal ve durumundan olan imanın yokluğudur. Bu da zemmedilmiştir. Çünkü küfür cennete girmeyi haram kılar ve ateşte ebedi azabı gerektirir. Buna göre kişinin kurtulması gereken kötü huyların ilki küfürdür. Kişinin öncelikle yapması gereken ilk ve en önemli şey iman etmesidir.<sup>101</sup>

**Bid'at:** Hz. Muhammed ve ashabından sonra ortaya çıkan şeyler şeklinde tarif edilir. Ne Hz. Muhammed ne ashab ne de tabiîn bu bid'ati emretmemiştir. Akkirmânî'ye göre Allah, bid'at ehlinin orucunu, haccını, umresini, cihadını, kötülüklerden kaçınmasını ve adaletini kabul etmez, kişi İslam'ın sahasından çıkar. Akkirmânî bid'at ehlini üç kısma ayırır.<sup>102</sup> Bir kısım itikat noktasında, bir kısım amelde ve bir kısım da gelenek ve göreneklerde bid'at sahibidir. Birinci kısım küfrü inanç ilkesi haline getirmiş ve Allah'ı cisimlendirmişlerdir. Bu sınıftakiler Allah'ın bir cisim olduğunu dile getirirler. Allah'ın cisim olduğuna inanmak ise büyük günahlardandır. İkinci kısımdakiler dinde haram olan fiilleri işleyenlerdir. Tevhit

<sup>95</sup> Akkirmânî, *Risaletü'l-Hamdele*, Va. 27-b, st. 14-15.

<sup>96</sup> Gazâlî, *İhyau Ulümü'd-Din*, Çev. Ali Arslan, Merve Yayınları, c. 3, İstanbul 2009, s. 130.

<sup>97</sup> Akkirmânî, *Risaletü'l-Hamdele*, Va. 28-a, st. 1.

<sup>98</sup> Akkirmânî, *Risaletü'l-Hamdele*, Va. 28-a, 28-b.

<sup>99</sup> Akkirmânî, *Risaletü'l-Hamdele*, Va. 28-b.

<sup>100</sup> Akkirmânî, *Risaletü'l-Hamdele*, Va. 29-a, st. 1-3.

<sup>101</sup> Akkirmânî, *Risaletü'l-Hamdele*, Va. 29-a, st. 6-8.

<sup>102</sup> Akkirmânî, *Risaletü'l-Hamdele*, Va. 29-a, st. 9-13.

olarak itikat ettikleri dalaletle düşüren batıl şeyler bu hükümdedir. Akkirmânî'ye göre dalaletle düşen ve düşürülen kimseler, ibadet ettiklerini ve doğru yolda olduklarını söylerler. Ancak Allah onları doğru yola ilettikten sonra kendileri bu dalaletle meyletmişlerdir. Bunlar mümin suretinde inkârcı kâfirlere dönüşürler. Akkirmânî, Şaban ayının ortasındaki Beraat namazını, Kur'an ve tesbihin ve tehlilin ücretle okunmasını bu kısım bid'atlere örnek olarak gösterir. Akkirmânî üçüncü kısmın bid'atının ise mekruh sayıldığını ifade eder. Sol el ile yemek yemek, sağ el ile lavaboda temizlenmek bu kısım bid'atlere örnektir.<sup>103</sup>

Riya: Dünya menfaatini ahiret ameliyle istemektir. İnsanlardan birinin kendi nefsinin ön plana çıkarmaya çalışması ve bunu da mekruh olarak görmemesi kişinin amelini ifsad eder.<sup>104</sup>

Kibir: İlim, amel, takva, erdemlilikte ve dünyevi şeylerden başka zayi olan sıfatlarda başkasına karşı büyüklük taslamaktır. Bu da sahibini amelde müşrik yapar.<sup>105</sup>

Haset: Kişinin mümin kardeşinin sahip olduğu ilim, amel, faydalandığı dünyevi şeyler ve Allah'ın o kişiye verdiği nimetlerin yok olmasını istemesidir.<sup>106</sup>

Cimrilik: Şer'i olarak insanlara öğretilmesi gereken vacib olan şeyleri öğretmekten sakınmaktır. Şer'i olarak dağıtımı vacib olan malı elinde tutmaktır. Akkirmânî cimrilığa örnek olarak hac yapmamayı, fitre ve zekât vermemeyi ve kurban kesmemeyi gösterir.<sup>107</sup>

İsraf: Meşru tutumluluk dairesinde vacib olanı elinde tutmayıp dağıtmaktır. Ona göre israf eden kişi şeytanın kardeşidir. İsrafin en azı yemek yedikten sonra kişinin parmaklarını yalamadan elini yıkamasıdır.<sup>108</sup>

Övülen yedi huy ise Akkirmânî tarafından şöyle açıklığa kavuşturulur:

İman: Kalp ile tasdik dil ile ikrar olup, bid'atin zıttıdır. İman, Kitap ve Sünnet'le sabittir.<sup>109</sup>

İhlas: Dünya menfaatini elde etmek için itaat ile sadece Allah'a yaklaşmayı istemektir.<sup>110</sup>

İhsan: Kişinin Allah'ı görür gibi ibadet etmesine denir. Çünkü kişi onu görmese de O, kişiyi görür.<sup>111</sup>

Tevazu: İlimde, amelde, takvada, zühtte, dünyevi olan tüm işlerde, diğer her şeyde bütün mahlûkattan kendini daha zayıf görmek, kendi nefsinin alçaltmaktır.<sup>112</sup>

Nasihahat: Başkasının hayrını istemektir.<sup>113</sup>

Cömertlik: İlim öğretmek, ilmi yaymak, kendi malından infak etmek ve paylaşmaktır. Dağıtılması gereken mal ve ilim kişinin üzerine vacibtir. Bunlara sahip kişinin onları dağıtması ve yayması gerekir.<sup>114</sup>

<sup>103</sup> Akkirmânî, *Risaletü'l-Hamdele*, Va. 29-a, st. 13-15; Va. 29-b, st. 1-11.

<sup>104</sup> Akkirmânî, *Risaletü'l-Hamdele*, Va. 29-b, st. 12-13.

<sup>105</sup> Akkirmânî, *Risaletü'l-Hamdele*, Va. 29-b, st. 15.

<sup>106</sup> Akkirmânî, *Risaletü'l-Hamdele*, Va. 30-a, st. 2-5.

<sup>107</sup> Akkirmânî, *Risaletü'l-Hamdele*, Va. 30-a, st. 7-10.

<sup>108</sup> Akkirmânî, *Risaletü'l-Hamdele*, Va. 30-a, st. 11-15.

<sup>109</sup> Akkirmânî, *Risaletü'l-Hamdele*, Va. 30-b, st. 1-8.

<sup>110</sup> Akkirmânî, *Risaletü'l-Hamdele*, Va. 30-b, st. 10-11.

<sup>111</sup> Akkirmânî, *Risaletü'l-Hamdele*, Va. 30-b, st. 12.

<sup>112</sup> Akkirmânî, *Risaletü'l-Hamdele*, Va. 30-b, st. 13-15.

<sup>113</sup> Akkirmânî, *Risaletü'l-Hamdele*, Va. 31-a, st. 2-4.

<sup>114</sup> Akkirmânî, *Risaletü'l-Hamdele*, Va. 33-a, st. 5-9.

Meşru tutumluluk: Malın gerekli yerlere dağıtılmasıdır. Yani harcamaların gerektiği gibi olmasıdır. Miskin, fakir veya zengin kim olursa olsun israftan kaçınmalı yemek yerken ekmek kırıntılarını bile israf etmemelidir.<sup>115</sup>

Akkirmânî'nin iyi ve kötü ahlâkı ifade ederken iman ve küfür kavramlarına yer vermiş olması önemlidir. Gazâlî'den etkilenmiş olmasına rağmen böyle bir durum Gazâlî'de bulunmamaktadır. Bununla birlikte reziletlerden meydana gelen israf, kibir, haset ve dört temel erdeminden olan cömertlik, iffet vb. huyları Akkirmânî'de de görmekteyiz. Bu açıdan Akkirmânî'nin Fârâbî, İbn Sina ve Gazâlî'yle bir paralellik arz ettiğini söyleyebiliriz.

Sonuç olarak Akkirmânî'nin ahlâk başlığı altında iman, amel ve ibadet kavramlarını ele alması, ahlâkın imanî, amelî ve ibadetle ilgili boyutuna dikkat çekmesi bakımından önemlidir. Bu da göstermektedir ki Akkirmânî'de iman, amel ve ibadet, ahlâkın önemli boyutlarıdır.

Akkirmânî son olarak tasavvuf konusuna da değinir ve tasavvufu, bütün kötü huylardan kurtulmak ve bütün övülen huylara sahip olmak şeklinde tanımlar.<sup>116</sup> Akkirmânî'nin nefisten arındırılması gerekli olan kötü huylar ile nefse kazandırılması gereken iyi huyları saydıktan sonra tasavvufu tanımlaması onun ahlâk ile tasavvufu birbirini tamamlayan iki değer alanı olarak gördüğünün bir göstergesidir.

Gazâlî'ye göre ahlâk, tasavvufun önemli bir alanıdır.<sup>117</sup> Akkirmânî'de de ahlâkla tasavvuf birbirleriyle ilişki içerisinde. Bu ise Akkirmânî'nin ahlâk anlayışının Gazâlî'deki gibi tasavvufi boyutlara sahip olduğunu gösterir. Çünkü Akkirmânî'nin hem ahlâkla ilgili değerlendirmeleri hem de risalesinin sonunda tasavvufu tanımlaması onun tasavvufi boyutlu bir ahlâk anlayışına sahip olduğunu ifade etmektedir.

Akkirmânî'de iyi ile kötü huylar birbirinin zıttıdır. Ona göre kötü bir huydan kurtulmak için onun zıttını yapmak gerekir. İman küfrün zıttıdır. O halde küfürden kurtulmak için iman etmek gerekir.<sup>118</sup> Akkirmânî'nin bu konuda çokça etkilendiği Gazâlî'den farklı bir tutum sergilediği görülmektedir. Diğer yandan Akkirmânî ahlâkı Gazâlî gibi pratik açıdan ele alır. Çünkü Gazâlî'nin yaptığı iyi ve kötü huylar ayırımını aynı şekilde Akkirmânî'de de görmek mümkündür.<sup>119</sup> Akkirmânî'de ahlâk alanı sadece iyi huylardan oluşmaz. Onda iyi ve kötü huyların hepsi birden ahlâk alanını oluşturur.

### Sonuç

Akkirmânî'nin inanç, amel ve ahlâk ile ilgili olarak nasların ışığında kendi görüşlerini dile getirdiği *Risaletü'l-Hamdele* ile ilgili değerlendirmeler bağlamında ilk dikkat çeken husus Akkirmânî'nin bu risalede *el-Fıkhü'l-Ekber*'in ve *el-Vasiyye*'nin birçok kısmına bazı not ve ilaveler eklemesidir. Bu durum Ebu

<sup>115</sup> Akkirmânî, *Risaletü'l-Hamdele*, Va. 31-a, st. 10-13.

<sup>116</sup> Akkirmânî, *Risaletü'l-Hamdele*, Va. 31-b, st. 1. Tasavvufun tanımları için bkz. Reşat Öngören, "Tasavvuf", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 40, İstanbul 2011, s. 119-126; Hülya Küçük, *Tasavvuf Tarihine Giriş*, Nükte Kitap, Konya 2004, s. 17.

<sup>117</sup> Mevlüt Albayrak, "Gazâlî'nin Ahlâk Felsefesi ve Filozofların Etkisi", *İslami Araştırmalar Dergisi Gazali Özel Sayısı*, c. 13, yıl 2000, sy. 3-4, ss. 354-363.

<sup>118</sup> Akkirmânî, *Risaletü'l-Hamdele*, Va. 28-b, st. 8.

<sup>119</sup> Bu konuda bkz. İmam Gazâlî, *İslam Ahlâkı*, Çev. Akif Nuri, Sinan Yayınları, İstanbul 1996.

Hanife'nin görüşlerini daha net bir şekilde ortaya koymaya dönük bir çaba içerisinde olduğunu gösterir.

Akkirmânî'nin bu eserine bakıldığında ağırlıklı olarak itikâdî konulara, sonrasında ahlâka ve son olarak da amel konularına yer verdiği görülür. Ahlâk ve ameli birbiriyle ilişkili olarak değerlendirirsek, bu eserin iman ve amel konularını yoğunlukla işleyen bir çalışma olduğu açığa çıkar.

Felsefe, mantık, kelâm, tefsir, hadis, mezhepler tarihi, İslam felsefesi ve Arap dili ve belâğatı gibi pek çok alanda eser vermiş bir isim olarak Akkirmânî, *Risaletü'l-Hamdele*'de pek çok esere atıfta bulunmuştur. Ancak onun kaynak yelpazesinde kelâmî kitaplar ağırlık oluşturur. Kelâmî konularda neredeyse her meseleye az ya da çok değinmiş olması da bundan olsa gerektir. İtikâdî konularda Ebu Hanife ve Maturidî çizgisindedir. Akkirmânî ayrıca ayet, hadis ve başkaca rivayetlere de önemli ölçüde yer vermiştir. Kelâmî ağırlıklı bir çalışmasında Buharizâde'nin ahlâk ile ilgili risalesine hâşiye yazması da onu farklılaştıran bir yönüdür. Ahlâk konusunun devamında tasavvufa yer vermesi ve bu noktada ahlâkla ilişkili olarak daha ziyade Gazâlî'yi temel alan yaklaşımları da vurgulanmaya değerdir. Risalesinin hiçbir yerinde bir İslam filozofundan ya da Yunan filozofundan bahsetmeyen hatta onlara atıfta bile bulunmayan Akkirmânî'nin esasında *İklilü't-Terâcim*, *Hâşiye ale'l-Adudiyye*, *Kefevî ale'l-Larî fi'l-Hikme* gibi eserlerindeki felsefi birikimine bakılırsa, bunun manidar bir durum olduğunu söylemek mümkündür.

Akkirmânî'nin ahlâkı; itikâdî, ameli ve ibadetle ilgili konular çerçevesinde ele alması da farklı bir özellik olarak belirtilebilir. Bu bağlamda başta iman olmak üzere küfür ve bid'at gibi imanî, ihsan gibi ameli ve cömertlik gibi ibadetle ilgili kavramları ahlâkla birlikte değerlendirmesi bu durumu destekler mahiyettedir.

Akkirmânî fikhî ve içtimai meseleleri mensubu olduğu Hanefî mezhebinin görüşleri etrafında ele almış, diğer mezheplerin görüşlerine nadiren de olsa değinmiştir. Ebu Hanife ve Hanefî mezhebinin diğer önde gelen âlimlerinin sözlerini kendisine referans olarak almış, o döneme kadar yazılmış eserleri ustalıkla kullanmıştır. Ehl-i Sünnet mezhebinin dışında gördüğü fırkaları eleştirmiş ve bu fırkaların delillerini çürütme yolunda çaba sarf etmiştir. Ehl-i Sünnet mezhebinin görüşlerini savunmak için öncelikle ayetleri temel almıştır. Bu konuda kayda değer bir başarı gösterdiği de söylenebilir.

### Kaynakça

- Akkirmânî, Muhammed b. Mustafa, *Ef'al-i İbâd ve İrade-i Cüz'iyeye Risalesi*, Matbaa-i Amire, İstanbul 1289.
- Akkirmânî, Muhammed b. Mustafa, *Hâşiye Ale'r-Risaleti'l-Hüseyniyye*, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi.
- Akkirmânî, Muhammed b. Mustafa, *Risaletü'l-Hamdele*, Kütahya Vahidpaşa İl Halk Kütüphanesi Müdürlüğü, 1986.
- Albayrak, Mevlüt, "Gazâlî'nin Ahlâk Felsefesi ve Filozofların Etkisi", *İslami Araştırmalar Dergisi Gazali Özel Sayısı*, c. 13, yıl 2000, sy. 3-4, ss. 354-363.
- Alkan, Hasan, *Akkirmânî'nin Hadis Şerh Metodu-Şerhu'l-Ehâdîsi'l-Erbain Adlı Eseri Özelinde-*, AÜSBE, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Antalya 2015.

- Altıparmak, Ömer Faruk, *Muhammed Bin Mustafa Akkirmânî ve Eseri İklilü't-Terâcim*, MÜSBE, Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1993.
- Arslan, Hulusi - Bozkurt, Mustafa, *Sistematik Kelâm*, TDV Yayınları, Ankara 2016.
- Bilge, Mustafa L., “Akkirmân”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 2, İstanbul 1989, ss. 269-270.
- Bozkurt, Ömer, “Muslihuddîn el-Lârî'nin Hâşiye alâ Şerhi'l-Kâdi Mîr alâ Hidâyeti'l-Hikme Eseri Üzerine Bir İnceleme”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. X, sy. 2, ss. 33-49.
- Bozyiğit, Ahmet, *Akkirmânî'nin Felsefî Görüşleri*, AÜSBE, Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2016.
- Buğda, Sadrettin, *Muhammed b. Mustafa Akkirmânî ve Muhtasâr-u Muğni'l-Lebib an Kütübi'l-Ea'rib'in Edisyon Kritiği*, AÜSBE, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzurum 2014.
- Bursalı Tahir Mehmed Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, Meral Yayınları, İstanbul 1972.
- Dağ, Neslihan, *Muhammed b. Mustafa Akkirmânî'nin İklilü't-Terâcim Adlı Eserinde Felsefî Kavramlar*, FÜSBE, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Elazığ 2006.
- Dalkıran, Sayın, “Akkirmânî'nin İrade-i Cüz'iyeye ile İlgili Risalesi ve Değerlendirilmesi”, *EKEV Akademi Dergisi*, c.1, sy. 2, Mayıs 1998, ss. 173-179.
- Demiroğlu, Kadir, “Fıkıh Usulünde İstidlâl Kavramı ve İstidlâl Çeşitleri”, *Edebali İslamiyat Dergisi*, 1 (1), yıl 2017, ss. 91-109.
- el-Eş'arî, Ebu'l-Hasan, *el-İbâne ve Usûlü Ehl-i's-Sünnet (Eş'arî Akâidi)*, Gelenek Yayıncılık, Çev. Ramazan Biçer, İstanbul 2010.
- Gür, Süleyman, “VIII. Asır Osmanlı Âlimlerinden Muhammed b. Mustafa el-Akkirmânî ve Besmele Tefsiri”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 23, sy. 1, yıl 2018, ss. 183-207.
- Hamidullah, Muhammed, “Şemsüleimme Serahsî”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 36, İstanbul 2009, ss. 544-547.
- İmam Azam, *el-Fıkhü'l-Ekber*, Çev. Hamza Yaman, Beyan Yayınları, İstanbul 2016.
- İmam Gazâlî, *İhyau Ulûmi'd-Din*, Çev. Ali Arslan, Merve Yayınları, c. 3, İstanbul 2009.
- İmam Gazâlî, *İslam Ahlâkı*, Çev. Akif Nuri, Sinan Yayınları, İstanbul 1996.
- Kandemir, M. Yaşar, “Emâlî”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 11, İstanbul 1995, ss. 70-72.
- Küçük, Hülya, *Tasavvuf Tarihine Giriş*, Nükte Kitap, Konya 2004.
- Öçal, Şamil, “Osmanlı Kelâmcıları Eş'arî miydi? - Muhammed Akkirmânî'nin İnsan Hürriyeti Anlayışı”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, c. 2, sy. 5, yıl 1999, ss. 225-254.
- Öngören, Reşat, “Tasavvuf”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 40, İstanbul 2011, ss. 119-126.
- Öz, Mustafa, “el-Vasiyye”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 42, İstanbul 2012, ss. 545-546.
- Sinanoglu, Mustafa, “İman”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 22, İstanbul 2000, ss. 212-214.
- Süreyya, Mehmed, *Sicill-i Osmanî Yahud Tezkire-i Meşahir-i Osmaniye*, c. 4, Sebil Yayınları, İstanbul 1997.



- Toksöz, Hatice, “Akkirmânî”, Ed. Ömer Bozkurt, *Türk İslam Düşüncesini Tarihi* içinde, Divan Kitap, Ankara 2014, ss. 525-543.
- Toksöz, Hatice, “Muhammed Akkirmânî'nin Düşünce Yapısı”, *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni-Osmanlı'da Felsefe ve Akli Düşünce*, Proje Editörü: Bayram Ali Çetinkaya, c. 8, İnsan Yayınları, İstanbul 2015, ss. 991-1018.
- Uludağ, Süleyman, “Amel”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 3, İstanbul 1991, ss. 13-16.
- Yıldız, Sakıb, “Akkirmânî”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 2, İstanbul 1989, ss. 270.
- [http://www.yazmalar.gov.tr/basit-arama?q=+Muhammed b. Mustafa el-Akkirmânî](http://www.yazmalar.gov.tr/basit-arama?q=+Muhammed+b.+Mustafa+el-Akkirmânî).  
(Erişim Tarihi, 26.12.18)
- [http://www.yazmalar.gov.tr/pbl/katalog\\_tarama\\_sonuc?eseradi=Ris%C3%A2let%C3%BC%27I-Hamdele&yazar=Akkirmani%20Mehmed%20b.%20Mustafa&page=1](http://www.yazmalar.gov.tr/pbl/katalog_tarama_sonuc?eseradi=Ris%C3%A2let%C3%BC%27I-Hamdele&yazar=Akkirmani%20Mehmed%20b.%20Mustafa&page=1),  
Erişim Tarihi: 14.01.2020
- [http://www.yazmalar.gov.tr/pbl/katalog\\_tarama\\_sonuc?eseradi=Ris%C3%A2let%C3%BC%27I-Hamdele&yazar=Akkirmani%20Mehmed%20b.%20Mustafa&page=1](http://www.yazmalar.gov.tr/pbl/katalog_tarama_sonuc?eseradi=Ris%C3%A2let%C3%BC%27I-Hamdele&yazar=Akkirmani%20Mehmed%20b.%20Mustafa&page=1),  
Erişim Tarihi: 14.01.2020

**Anadolu’da Bahai Faaliyetlerinin Tarihsel Bir Yansıması: Emin Ali’nin “Bahâî Hareketi Hakkında İlmî Bir Tetebbu” Adlı Makalesi**

A Historical Reflection of Bahâî Activities in Anatolia: “Bahâî Hareketi Hakkında İlmî Bir Tetabbu” Named Article for Emin Ali

**Ali Albayrak – Ömer Faruk Teber – Yusuf Gökalp**

Doç. Dr., Akdeniz Üniversitesi İlahiyat fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, [alialbayrak@akdeniz.edu.tr](mailto:alialbayrak@akdeniz.edu.tr), <http://orcid.org/0000-0003-0558-2612>

Prof. Dr., Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, [omerfarokteber@akdeniz.edu.tr](mailto:omerfarokteber@akdeniz.edu.tr), <http://orcid.org/0000-0002-3126-3802>

Doç. Dr., Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Bilimleri Bölümü Öğretim Üyesi, [yusufgokalp@manas.edu.kg](mailto:yusufgokalp@manas.edu.kg), <http://orcid.org/0000-0001-7895-1939>

Makale Bilgisi	Article Information
<b>Makale Türü – Article Type</b>	Araştırma Makalesi / Research Article
<b>Geliş Tarihi – Date Received</b>	29 Ekim / October 2020
<b>Kabul Tarihi – Date Accepted</b>	26 Aralık / December 2020
<b>Yayın Tarihi – Date Published</b>	30 Aralık / December 2020
<b>Yayın Sezonu</b>	Ekim – Kasım – Aralık
<b>Pub Date Season</b>	October – November – December

**Atf / Cite as:** Albayrak, Ali-Teber, Ömer Faruk-Gökalp, Yusuf, Anadolu’da Bahai Faaliyetlerinin Tarihsel Bir Yansıması: Emin Ali’nin “Bahâî Hareketi Hakkında İlmî Bir Tetebbu” Adlı Makalesi/A Historical Reflection of Bahâî Activities in Anatolia: “Bahâî Hareketi Hakkında İlmî Bir Tetabbu” Named Article for Emin Ali. *tarr*: Turkish Academic Research Review, 5 (4), 560-573. doi: 10.30622 tarr.818021.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and confirmed to include no plagiarism. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr>

**Copyright** © Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey. All rights reserved.



## **Anadolu’da Bahai Faaliyetlerinin Tarihsel Bir Yansıması: Emin Ali’nin “Bahâî Hareketi Hakkında İlmî Bir Tetebbu” Adlı Makalesi**

**Ali Albayrak – Ömer Faruk Teber – Yusuf Gökalp**

### **Özet**

Bahailik, Şii gelenek içerisinde 19. asırda İran’da ortaya çıkan yeni bir dini harekettir. Adını “Tanrı övgüsü” anlamına gelen ve “Bahauallah” olarak bilinen kurucu şahsiyet Mirza Hüseyin Ali (ö. 1309/1892)’den almıştır. Bahailik, Bahauallah’ı peygamber, Allah’ın mazharı, bütün dinleri kemale ulaştıran bir dini yönelişin kurucusu olarak kabul ederler. Bâbilik-Bahâilik İran’da daha çok Şii İslâm anlayışı merkezinde gelişmiştir. Bu hareketin arkaplanında İmâmiyye Şîası’nın tasavvufi bir yorumu niteliğindeki Şeyhîlik tarikatının yer aldığı da bilinmektedir. İctihad Mecmûası Osmanlı’nın son dönem matbuat aleminde yer alan dergilerle birlikte Türk kültür tarihinin önemli bir yerini işgal etmektedir. Bu dergiler, Tanzimat’tan Cumhuriyet’e geçiş sürecinin sosyal, siyasal ve kültürel hayatına yönelik büyük bir hazine barındırmaktadır. Biz bu çalışmamızda *İctihad Mecmûası*’nın 31 Kanunuevvel 1921 tarihli 40. Sayısında Emin Ali tarafından yazılmış bir makale üzerinden Bahailiği ve bu dini hareketin Anadolu’daki faaliyetlerini değerlendireceğiz. Süreli yayınlar bir dönemin kültürünü, sosyolojisini ve toplumsal olay ve olgularını anlayabilmek için oldukça önemli veriler sağlanan ürünlerdir. II. Meşrutiyetin ilanı ile birlikte bütün toplumsal sorunların çözümleneceğini ümit eden aydınlar ve siyasetçilerin şaşkınlıkları, taşkınlıkları, heyecanları ve polemikleri önemli ölçüde II. Meşrutiyetin süreli yayınlarında temayüz ettiği söylenebilir.

**Anahtar Kelimeler:** Bahailik, Din, Abdullah Cevdet, Şia, Bahauallah

## **A Historical Reflection of Bahâî Activities in Anatolia: “Bahâî Hareketi Hakkında İlmî Bir Tetabbu” Named Article for Emin Ali**

### **Abstract**

Bahaism is a new religious movement that emerged in Iran in the 19th century within the Shia tradition. It was named after the founding person Mirza Hüseyin Ali (d. 1309/1892), known as "Bahauallah", which means "praise of God". Bahaism accepts Bahá'u'lláh as the prophet, the honor of God, the founder of a religious orientation that brings all religions to perfection. Bâbilik-Bahâilik developed in the center of Shia Islam understanding in Iran. It is also known that in the background of this movement, there is the Sheikh sect, which is a mystical interpretation of the Imami Shia. Ictihad Magazine occupies an important place in Turkish cultural history together with the magazines in the last period of Ottoman publication. These magazines contain a great treasure for the social, political and cultural life of the transition from the Tanzimat to the Republic. In this study, we will examine Bahaism and the activities of this religious movement in Anatolia through an article written by Emin Ali in the 40th issue of the Ictihad Mecm'asi of 31 Kanunuevvel 1921. Periodicals are products that provide very important data to understand the culture, sociology, social events and phenomena of a period. It can be said that with the proclamation of the Second Constitutional Era, intellectuals and politicians who

hoped that all social problems would be solved, their astonishment, exuberance, excitement and polemics significantly stood out in the periodicals of the constitutionalism.

**Keywords:** Bahatism, Religion, Abdullah Cevdet, Shia, Bahauallah

### Giriş

Bahâîliğin temellerinin, İran medreselerinde uzun bir süre din eğitimi almış ve Mehdi inancının Şeyhîlik kolunun öğretilerini kabul etmiş Mirza Ali Muhammed'in kendini beklenen mehdiye açılan kapı yani Bab olarak ilan etmesiyle başladığı kabul edilmektedir. Bu düşünce kendini Hz. Muhammed'in '*Ben ilmin şehriyim Ali' de onun kapısıdır*' hadisiyle temellendirmekte ve meşrulaştırmaktadır. Bâbilik-Bahâîlik İslâm sınırlarını zorlayan bir takım görüşlere ve yaklaşım tarzlarına sahip olması sebebiyle İslâm kültüründen kaynaklanan ancak İslâm dairesinden çıkan bir mezhep olarak görülmüştür. Ancak mezhebin taraftarları, Bâbilik-Bahâîliğin yeni bir din olduğunu iddia ederek bu iddialarını temellendirmeye çalışmışlardır. Mezhebin yeni olarak ön plana çıkardığı dini hüküm ve esasların, Yahudilik, Hıristiyanlık'tan izler taşıdığı, özellikle de İslâmiyet'ten çok etkilendiği görülmektedir (Fığlalı, 1994, s. 91).

Bahâîliğin ortaya çıkma ve yayılma sürecinde İran'da yaşama ve yayılma imkanı bulan dinî-mezhebî inançların çok fazla etkisinin olduğunu, özellikle de şiiilerin beklediği mehdi inancı üzerinde kendini bina ettiğini söylemek mümkündür. Bu anlayışın bir uzantısı olarak önce şeyhîlik, sonra Bâbilik ve daha sonra da Bahâîlik ortaya çıkmıştır. (Bozkuş, 2002: 140). Bâbilik-Bahâîlik hareketinin geliştiği ortam, 19. yüzyıl İran'ıdır. İran bu sırada İngiltere, Fransa ve Rusya gibi güçlü devletlerin ekonomik, askeri ve siyasî açıdan giriştikleri yayılma politikasının odağında yer alan bir ülke oldu. Bu durum, bölgenin istikrarsızlaşmasına, siyasî ve iktisadî gerilimler yaşamasına yol açtı. Dahası tarih boyunca hep görülegeldiği şekilde, geniş halk kitlelerinin kendilerini bu kötü ve çaresiz vaziyetten kurtaracak karizmatik şahsiyetler beklemesine kapı araladı (Fığlalı, 1994, s. 1).

Mirza Ali Muhammed mehdiye açılan bâb olduğu yönündeki iddialarını zamanla daha ileri bir noktaya taşıyarak, içinde bulunduğu ortamın psiko-sosyal durumunu da iyi değerlendirerek kendisinin beklenen mehdi olduğunu iddia etti. Onun bu görüşü, İran şahınlığının baskıcı politikaları altında ezilen halk nezdinde, özellikle de Şeyhîlik tarikatının sosyal tabanında büyük yankı uyandırdı. 1845 yılından itibaren görevlendirdiği dâîler vasıtasıyla Şiraz, Tahran, İsfahan ve Tebriz gibi büyük şehirlerde taraftar buldu. Daha sonra hareketin gelişim seyrine doğrudan katkıda bulunacak önemli isimler de bu süreçte Bâbilîğin saflarına katıldı. Bunlar arasında en dikkat çeken isimler, daha sonra Subh-i Ezel ismini alacak olan Mirza Yahya Nuri ile kardeşi Mirza Hüseyin Ali ve Zerrintâc adıyla bilinen Ümmü Selma Fatıma bint Molla Muhammed Salih'ti. Mirza Ali Muhammed, hareketin İran'ın büyük şehirlerinde taban bulmasından aldığı cesaretle iddialarını daha ileri bir boyuta taşıdı ve kendisinin Allah tarafından insanlara gönderilen bir peygamber olduğunu ileri sürdü. El-Beyan adı altında kaleme aldığı eserini, bu yeni peygamberliğin kutsal kitabı olarak niteledi ve Kur'an'dan üstün oluşunu temellendirmeye çalıştı. O kendisinin peygamberliği ile birlikte Kur'an'ın neshedildiğini, dolayısıyla İslâm şeriatının emir ve yasaklarının kaldırıldığını ve el-Beyan ile yeni hükümlerin getirildiğini ileri sürdü (Fığlalı, 1991, s. 465).

Mirza Ali Muhammed; Bahâîlerce, asırlardır beklenen adalet ve barışın hâkim olacağı yeni bir asra açılan sembolik bir kapı olmasının yanında Allah'tan vahiy alan bağımsız bir Tanrı elçisi olarak değerlendirilmektedir. Kendine nazil olan

ve Allah’ın vahiylerini taşıyan kitabı *el-Beyan*’dır. Bahâîlere göre Mirza Ali Muhammed’in yegâne amacı insanlık tarihinde yeni bir çağın yani bütün insanlığın ve bütün dinlerin birleştiği bir çağın başlangıcına şahitlik yapmak ve bu birleşmeyi sağlayan başka bir Tanrı zuhurunu müjdelemektir. O kendisinden sonra gelen bu şahsiyetten “Allah’ın izhar edeceği kimse” olarak bahsetmektedir. Mirza Ali Muhammed’in temel görüşlerine baktığımız zaman ilki kendisinin mehdiye açılan bir kapı “Bâb” olarak ilan etmesidir. Fakat Mirza Ali Muhammed sadece bu iddia ile yetinmemiş bu görüşünün hemen ardından kendisinin bizzat mehdi olduğunu iddia etmiştir. Bahâîler Mirza Ali Muhammed’in görevinin sadece Mirza Hüseyin’in geleceğini müjdelemek olduğunu söylemişlerdir (Türkiye Bahaileri, 2016: 16).

Bahai dini Bahailer tarafından, vahiy sürecinin 19. Yüzyılın ikinci yarısında başlayan yeni bir aşaması olarak değerlendirilir. Onlara göre dinler tarihinin bu yeni sayfası, iki ilahi elçinin, Hz. Bab ve Hz. Bahauallah’ın zuhuruyla açılmıştır. Hz. Bahauallah’ın bu dünyadan ayrılmasının ardından Bahai dininin liderliği önce oğlu Hz. Abdülbaha’ya, O’nun ardından Hz. Abdülbaha’nın torunu Hz. Şevki Efendi’ye ve Hz. Şevki Efendi’nin ardından da, üyeleri dünya Bahaileri tarafından her beş yılda bir seçilen Yüce Adalet Evi adlı kuruma geçmiştir. Öğretilerinin ekseni “insan aleminin birliği” olan Bahai Dininin amacı, tüm insanlığın evrensel değerler etrafında birleşerek ortak bir hedefe ulaşmak için birlikte çalışmasıdır. Bu hedef adaletin, barışın ve refahın hakim olduğu, kadın erkek eşitliğinin tüm yönleriyle hayata geçtiği, hiçbir milliyet, sınıf, zümre, ırk ya da ülkenin herhangi bir ayrıcalığı olmadığı, din ve bilimin daha iyi bir dünya için işbirliği yaptığı yeni bir dünya medeniyetidir. Bahai dinine inanan bireylere Bahai ve bu bireylerin oluşturduğu topluma Bahai Toplumu adı verilir. Bahailer kainatta var olan her şeyi yaratan Allah’ın teklifine inanır.Hz. Bab ve Bahauallah’ı bu çağın İlahi Mazharları olarak kabul eder; Hz. Abdülbaha, Hz. Şevki Efendi’nin ve Yüce adalet Evi’nin yetkisini tanır; itaat etmeleri gereken ilahi kaynaklı yasaların ve öğretilerin varlığını kabul edip bunları hayatlarında uygulamaya çaba gösterirler (Bahai Eserleri Basım Dağıtım, 2016: 9-10).

1963 yılında Adalet Evi’nin kurulmasından sonra Bahâîliğin idaresini burada bulunan dokuz kişi üstlenmiştir. Günümüzde de Bahâîlik Umumi Adalet Evi tarafından yönetilmektedir. Aynı zamanda her bölge için bir Merkezi/Milli Ruhani Mahfil ve her il için bir Mahalli Ruhani Mahfil kurulmaktadır. Bahâîlerin idaresi ve işlerin yürütülmesi bu şekilde sağlanmaktadır. Umumi Adalet Evi, Bahâî teşkilatının en yüksek merciidir. Akdes kitabında mevcut nassların dışında her kararı verme ve icra etme yetkisine sahiptir. Bahâullah’ın Akdes kitabındaki hükümleri veya diğer görüşleri ve Abdülbaha ve Şevki Efendi’nin tefsirlerini değiştiremez (Fırlıklı, 1994: 86). Ancak hakkında herhangi bir hüküm bulunmayan konularda kanun koyar ve gerektiğinde önceden aldığı kararları değiştirebilir. Dokuz kişiden ibaret olan üyeleri ilk kez 1963 yılında Hayfa’da Abdülbaha’nın evinde yapılan bir toplantı sonucu seçilmişlerdir. Bunlar daimi olarak Bahâî idare merkezi olan Hayfa’da otururlar. Dünya Bahâîlerinin temsilcisi, dini ve ictimai sorunları çözmeye müessesesi olan Umumi Adalet Evi’nin bütün kararlarında masum olduğuna inanılır (Özşuca, 1967: 10-11).

Bahâîlerin Anadolu’ da yayılma çabaları, Jön Türk’lerin siyasi etkinliği ile ivme kazandığı çeşitli tarih kaynaklarında anlatılsa da, gerek Bahâî kaynakları gerekse bazı araştırmacılar bu dönemin Bahâîler için çalkantılı ve çatışmalı bir dönem olarak betimlerler: Jön Türk döneminin ilk yılları Bahâîliğin gelişmesinde önemli bir yer teşkil eder. Abdülbaha Meşrutiyetin ilanından sonra Osmanlı İmparatorluğu’nun dışına çıkmakta özgür olmuştur. Böylece Bahâîliğin hümanist ve reformist düşüncelerini batıda yaymaya imkân bulmuştur. Erken dönem Jön Türklerin Bahâîliğe olumlu yaklaşımlarında ve Abdülbaha’ nın serbest

bırakılmasından 6 yıl sonra kendisinin Osmanlı Hükümetini teşkil eden militan Jön Türklerin baskıları ile karşı karşıya kaldığı Bahaîlerce iddia edilir (Alkan, 2010: 46).

1800'lü yılların sonu ile 1900'lü yılların başlarında Türkiye'deki aktif Bahailerden ve bu dönemlerde Bahailik hakkında yaptığı çalışma ve söylemleriyle ön plana çıkan isimlerden ilki Abdullah Cevdet'tir. 1890'lı yıllarda Osmanlı hâkimiyetindeki bölgelerde Batı kökenli düşüncelerin hızla yayılmaya başladığı dönemde yaşayan Abdullah Cevdet, ileri sürdüğü düşünceleriyle sürekli gündemde olmuştur. Muhalif bir çizgiye sahip olan Cevdet, mevcut yönetime karşıt olan birçok siyasi oluşumda ön planda yer almıştır. Abdullah Cevdet'in aykırı düşüncelerinin topluma duyurulmasında, kurucusu olduğu ve Meşrutiyet döneminde Batıcılık akımının bir nevi temsilcisi gibi görülen -1904 ile 1932 yılları arasında yayın yapan *İctihad Mecmuası*'nın büyük rolü vardır (İpek, 2018: 271).

Abdullah Cevdet'e göre din, geçmişten beri insanlık için büyük faydalar sağlamışsa da artık bu vazifeyi yerine getiremediği için yerini akıl ve bilime bırakmalıdır. Bu düşünceye sahip olan Cevdet, yaşadığı sürgünlerden kurtulmak için kaçtığı Fransa'da tanıdığı Bahailiğe ilgi duymaya başlamıştır. Kurucusu olduğu *İctihad Mecmuası*'nın 140-142-143. sayılarında 1921 ile 1922 yılları arasında Emin Ali tarafından kaleme alınan ve bu çalışmaya da konu edinilen "Bahai Hareketi Hakkında İlmî Bir Tetebbu" başlıklı makalelerle Bahailik hakkındaki olumlu düşünceler, insanlara duyurulmaya başlanmıştır. Bu yazılardan hemen sonra *İctihad Mecmuası*'nın 1 Mart 1922'de yayınlanan 144. sayısında "Mezhebi Bahauallah- Dini Ümem" başlıklı yazısında; İran'da son din olduğu iddiasıyla ortaya çıkan Bahailiğin propagandasını yaptığı ve Hz. Muhammed'e saygısızlık yaptığı iddiasıyla Abdullah Cevdet aleyhine dava açılır. Yaklaşık beş sene süren mahkeme neticesinde Cevdet, Peygamber'e hakaret suçundan berat etse de Bahailiği övme suçundan dolayı iki sene hapis cezasına çarptırılır. Artık Bahailiğin savunucularından biri olarak anılmaya başlanan Cevdet, Hz. Muhammed'in "*Din akıldır; akli olmayanın dini de yoktur.*" hadisini kendisine referans alarak o günün şartlarında akla ve bilime en uygun din olarak tanımladığı Bahailiğin dünyadaki tüm insanlar için ortak bir din olması gerektiği fikrini ileri sürmüştür. Abdullah Cevdet, dünyanın en yaygın dinleri olan Hristiyanlık ile İslam'ın insanlara artık barış ve huzur getirmediğini; bunların aksine sevgi ve hoşgörü temeline dayanan, bilim ve akılla doğrudan örtüşen Bahailiğin bu amacı gerçekleştirebilecek yegâne din olduğunu iddia etmiştir. Gelmiş geçmiş tüm dinlerin, felsefi ve fikri oluşumların hepsinin temel düşüncelerini kapsadığını iddia ettiği Bahailik hakkında, *İctihad Mecmuası*'nda çok sayıda övücü yazılar yazmaya devam etmiştir (Gündüz, 2008: 24; İpek, 2018: 272).

### **Bahâî Hareketi Hakkında İlmî Bir Tettebbü’**

Heme bâr yek darid ve berg yek şahsar<sup>1</sup>

1892 Mayısının yirmi dokuzuncu günü Suriye’nin (Akka) kalesinde bir fikir ve iman mağduru, yetmiş beş yaşında olduğu halde, yirmi dört senelik bir mahbusiyetten sonra ufûl ediyordu: Bu müstesnâ kalebent, bugün Garb âleminde; Bahâullah, ve Şark’ta hürmetkârânî arasında “Cemâl Mübârek” diye tevkîr edilen İrânî Mirzâ Hüseyin Alî idi. İşte el-yevm âlem-şümûl bir ehemmiyet ve nüfuz kazanan Bahâî hareketinin âliyyi tebârî bu zâtıdır.

Fakta bizim için ne elîm ve hacâlet-engîz tecellidir ki: İran’da doğan ve fakat Türkiye’nin bir zindanının muzallam hücrelerinden âleme yapılan muazzam hareket-i fikriye –dünyanın her tarafında senelerce leh vealeyte tettebbü’ ve tenkit edenler dururken- son zamanlara kadar Osmanlı âlem-i irfanının tamamen meçhûlu kalmış idi.

Bugün ahd-ı atik ve cedidin takdis ve hâsseten Mezâmîr-i Dâvûd’un şevk-âmîz neşidelerle mehâsinini teğannî<sup>23</sup> ettiği Kârmal (İbrânîce kerem eyl- bâğ-ı ilâhî) dağında ğusn-ı a’zam diye maruf bulunan mahdum-ı bülendinin inşâ ettiği bir merkad-ı münevverde yatan bu zât kîm idi ve ne istiyordu? Ğarb ve Şarkın hüccet addedilebilecek en bî-tarz vesâikına ve enfûsî ihtisâsattan ziyade Bahâullah’ın ve necl-i kerimi Abdulbahâ Abbâs Efendi’nin muhelledât-ı elvâh ve Âsârına istinaden yazılan şu makâlenin mevzû’u bundan ibarettir.

.....

Bu bî-nazîr fikrî ve ictimâ’î hareket ve imânın, mebâdîde, merkez ve mastarını, 1844 sene-i milâdiyesinin 23 Mayısında Şirâz’da zuhur ve kendisini “Bâb” diye tevsîm eden Mirzâ Alî Muhammet isminde ve yirmidört yaşında evlâd-ı Rasûl’dan bir gençte buluruz.

İrân’ı senelerce velvele ve heyacâna, muhip ve müntesiplerini aşk ve merbutunun en hâr ve samimi vecd ve galeyanlarına uğratan bu genç – hayatının son üç senesini (Mâkû) ve (Çehrik) zindanlarında geçirdikten sonra – nihayet kara ve zâlim kuvvete karşı açtığı yeni ve feyyâz fikir ve imân cidâli uğrunda kurban oldu gitti (9 Haziran 1850). Zaten genç müceddid daha eyyâm-ı hayatında, en sevdiği yüzlerce vücudun birer birer mahv ve ifnâ edildiğini görmek acılığına tahammûl etmişti. Fî’l-hakîka, İrân’ın viran ve karanlık her şehrinde kara kuvvetin kanlı elleriyle, muazzam Martiryolojiler yazılıyor. Yeni bir devr-i sâlih ve adaleti tesis için binlerce kadın erkek çoluk çocuk güle güle can veriyordu. Kazvînî şâ’ire (Zerrîn Tâc) ile kadınlarını çuval içinde gezdiren bir memlekette rû’ûs-ı menâbirde yakıcı hutbeler îrâdına cesâret eden (Kurretu’l-ayn-ı tâhir) bu meyânda idi.

Ma’a hazâ bu genç müceddid, pür aşk ve heyecân âsâr-ı metrukesinden anlaşılıyor ki; şarkın uyuşuk ve bî-tâb muhitinde fikir ve imânın söndürülmez mukaddes ateşi yakmaktan, daha muazzam bir inkılâb-ı fikriyeye - ihtimal ki – vereceği kurbanlarla pul açmaktan başka bir gaye takip etmiyordu.

<sup>1</sup> Her zaman biriz ve bir dalın yapraklarıyız. (Farsça’dan Türkçeye çevirisi)

<sup>2</sup> Eşî’a, 35-55; Bînâ, 4-8; Mezâmîr, 50; Zekeryâ, 6.

Bütün elvâh ve âsârı, ezelden merbut-ı yâr olduğu, pes perde-i hafâda ki bir kutb-ı kâmile karşı pür-âşk ve feverân-ı nidâ ve hitaplarla mâ lâ mâl idi. O kadar ki: (Çehrik) ve (Mâkû) zindanlarında mevkuf veya (Tebriz)'de ulemaca idama mahkûm olduğu zamanlarda bile gâh

“Yâ bakiyetellâh kad fedeytü bi-küllî leke ve raditü's-sebebe fi sebîlike ve-mâ temîtu illa'l-katle fi muhabbetike...” yolunda Arapça ve gâh

“Egerçe deryâyı belâ ez hercihet der telâtım ve sihâm-kazâ der tetâbu ve zulumât-âlâm ve mihan-i mustevlâ bircân ve tenest.

Lâkin kalbim bebâd rû-yi tûr-veşn ve cânım nebîvey hû-yi tû gülşenest”

Tarzında Fârisi nevâlarla âşufte-i gâib kalbine şâikâne hitaplara hasr-ı iştiğâl ediyordu.

Binâen aleyh, “Bâb”ı ilmen yalnız bir mübeşşir ve meslek-i fikr-i rûhânisini Şarkta ve hâsseten Mezheb-i Şî'a ile hikmet-i sûfiyenin tasavurat-ı mâ fevka't-tabî'yyeye bir muhit-i müsâade olarak ihzâr ettiği İran'da kaynaşan bir tarikat gibi tamamen mahallî bir inkılâb-ı dinî olarak telakki etmek mümkündür.

(Bâb)'ın fâci'a-i ufûlünü müteakip bir müddet ta'til edilen devre-i i'tisâf, Nasruddîn Şâh'a karşı saçma dolu bir tabanca ile yapılan akîm kalmış bir suikasttan sonra, ulemâ-yı Şî'a'nın tahrikiyle tekrâr açıldı. Şâh hükümeti (Bâb-ı âli)'nin muvâfakatını ba'de'l-istihsâl, suikasttan kat'iyen müdahaledâr görülmeyen ve binâen aleyh kılıçtan kurtulan (Bâb)'ın belli başlı müntesiplerini hudut haricine tard ve ihracına başladı.

1853 senesi evâiline doğru Bağdat'a gelmeğe başlayan bu menfâ kafileleri arasında derhal bir Nâsiye-i Bülent tebâruz etti: Bu, Bahâullah idi.

1233 Sene-i hicriyesi Muharrem'inin ikisinde (Teşrin-i Sâni 1817) (Tahran)'da doğan Bahâullah, senelerce Kaçar Hânedân-ı şâhisine en mu'temet ricâl-i devleti yetiştiren bir âile-i asâlete mensup idi. (Bâb), Şiraz'da izhâr-ı emr ettiği zaman yirmi yedi yaşında bulunuyor idi. Genç müceddid ile bir kere bile telâki etmemiş iken ilk kendisine iltihâk edenlerden oldu.

Sihâr ve câzip tarz-ı beyânı, yüksek ve asil ruhu, saf ve nuvvâr kanâat ve imâmı (Bâb)'ın halka-i telâmizine yüzlerce kimseyi ithal etmişti. Şâh'a karşı yapılan suikasttan sonra hapis ve tevfiik edilmiş ve bu babta kendisi aleyhinde hiçbir şâibe-i töhmet bulunamamış iken ancak Rusya sefirinin tavassut ve şefâati ile tahlis-i hayat edebildi.

İşte tâ İran'da muhitini kendine râbîta-bend-i hulûs ve hürmet etmeğe başlayan şu mehâsin-i fitrat, Bahâullahı (Bağdat)'daki fikir ve iman muhacirlerine, derhal, bir reis-i manevi yapıyordu. Binâen aleyh gerek (Bağdat)'dan ikinci defa nefiy ve sevk edildiği (İstanbul) ve (Edirne)'ye hîn-i azimetinde bazı havâs-ı ehibbâsına ve gerek 1863 senesinde (Edirne)'de âmme-i halka (Bâb)'ın teveccüh ve istimdâd ettiği fikir ve iman inkılâpkâr-ı mu'azzamı kendisi olduğunu izhâr ettiği zaman, onu biraderi (Subh-ı ezel)'den ve yanındaki birkaç kişiden başka, kendisine ittibâ' etmeyen olmadı.

Bahâullah'ın Edirne'deki şu izhâr ve i'lânıyladır ki: Bahâî hareketinin âşikâr faaliyet ve semerâtı gözükmeğe başladı ve artık (Bâb)'a nispet edilen mahdut



mevzî'î meslek-i fikrî ve rûhânî birine, (Bahâîlik) denilen gerek ulviyet usûlu ve gerek hürriyet-i nevâmîs ve kavâ'idî itibarıyla cidden âlemşümül hareket-i fikriye kaim oldu.

Bahâullah, (Edirne)'de de uzun müddet bırakılmadı. 1868 senesi Ağustos nihayetlerine doğru irtihallerine kadar mahbûs ve mescûn kaldığı (Akka)'ya gönderildi.

Bahâî hareketinin ictimâ'î, felsefî, ahlâkî bütün esâsât ve kavâ'idini ihtivâ eden âsâr ve elvâh birkaçı müstesnâ<sup>4</sup> olduğu halde, Bahâullah'ın bu mütemâdi seyr ve seyahatleri ve hassaten "sicc-i a'zâm" dediği (Akka)'daki yirmi dört senelik müz'ic ve gaddâr mevkufiyeti esnasında yazıldı.

Bahâullah, irtihalinden mukaddem, Hareket-i Bahâiyye'nin vazife-i tedvir ve idâmesini, bugün "Kitâb-ı Ahdî" unvanıyla Şark ve Ğarbda milyonlarca halkın eyâdî-i tekrîminde dolaşan bir şâheser ahlakî ile necl-i a'zamı Abbâs Efendi'ye bıraktı.

11. Temmuz.1324 inkılabından sonra kayd-ı mahsûsiyetten kurtulan Abbâs Efendi el-yevm Hareket-i Bahâiyye'nin –geçenlerde cerâ'id-i yevmiyeden yerinde bi-hakkın hüsn-i edâ edildiği veçhile- nâzım ve muharrikidirler.

En sevgili unvân ve fahrî "Abdulahâ"<sup>5</sup> olan Abbâs Efendi'nin himmet-i ûlû'l-İzmânesiyledir ki: (Bahâîlik) binâ-i azîmi bugün hakikaten çâr-ı aktâr-ı âleme ve bütün üdebâ-yı cihânın sâmi'a-i intibâh ve ittılâ'ına îsâl edilmiş bulunuyor.

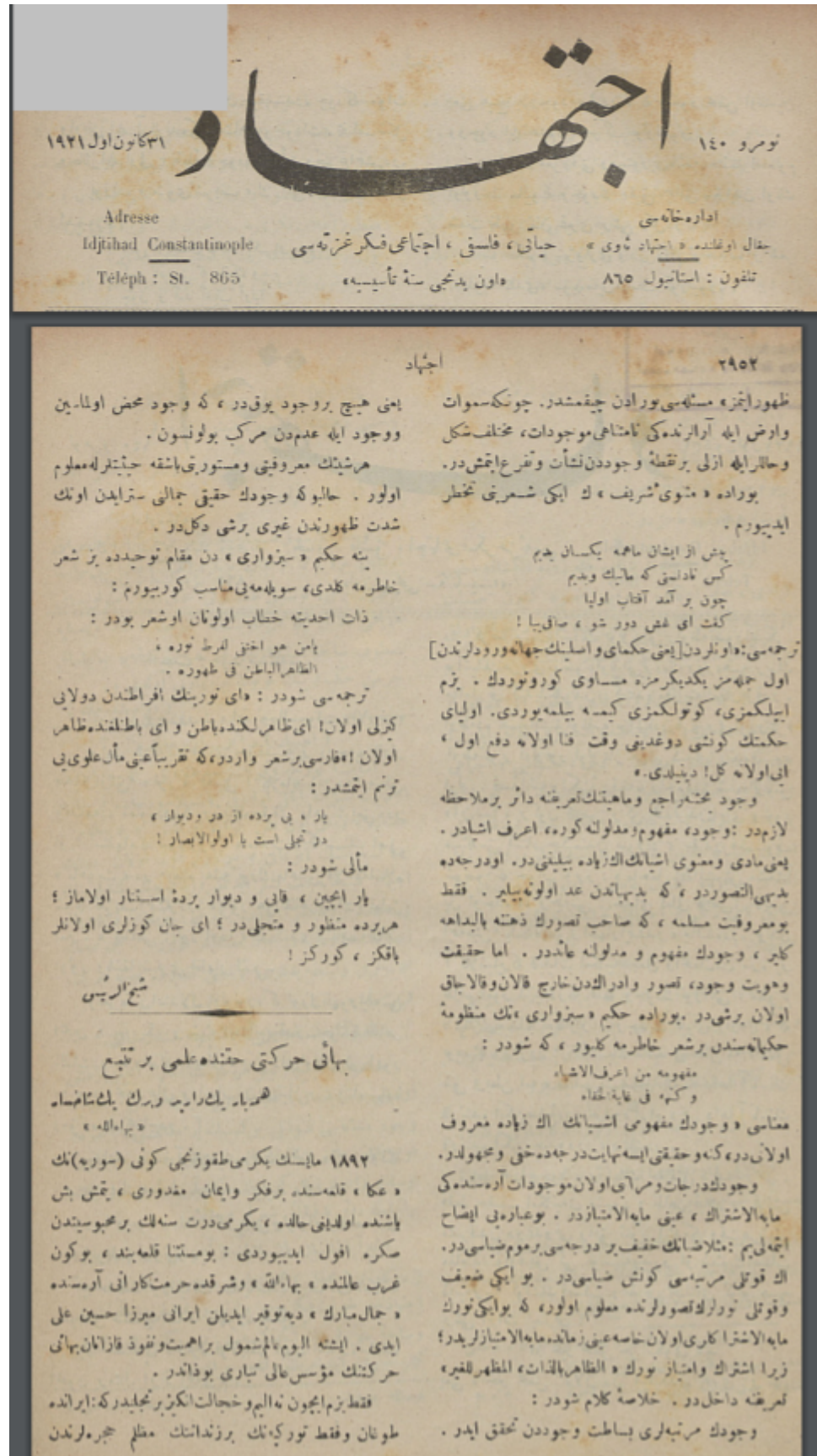
(Bâb)'ın garip bir tesadüf olarak tam yevm-i zuhurunda tevellüt etmesine göre yetmiş yedi yaşında olduğu halde vefatın dair 9 Kânun-ı Evvel tarihli gazetelerde bir telgraf görülen müşârünileyh pîr-i civân himmetin nazar-ı tertip ve fazileti altında tâ Japonya'dan Amerika'ya kadar dünyanın her köşesinde Müslüman, Hristiyan, Müsevî, Bûdî, Zerdüşti milyonlarca halk âlemde şimdiye değin görülmemiş bir râbîta-i samimiyetle kardeşleşmiş yaşıyor. Abdulbâhâ Abbâs Efendi, öyle (Yârin) Mecmû'asının dediği gibi, "Bir diyar-ı mu'tekif misâli Kudüs'ün bir dağında değil, ber-mu'tâd Hayfa'da halk arasında ikâmet etmekte idiler. Kendileriyle fahr-ı mulâkâta –ma'a'l-esef- nâil olamadım. Fakat 1910-1912 senelerinde Avrupa ve Amerika'da mücerret uhuvvet-i beşeriyye te'sis maksadıyla vukû'bulan medîd seyahatleri hatıra-i Fas'ta ve sahâif-i Cezâir'de unutulmaz medâyh-i hayretkârî da'vet ettiğini biliyorum. Amerika seyahatleri esnasında yüzlerce kilise ve sinagogun mihrap ve minberinde imâme-i sefid ve lihye-i beyzâlarıyla, Hristiyan ve Yahûdî bir ma'şer-i müte'abbidîne îrâd-ı va'z ve teshîr-i kulûb etmeleri cidden hayret-bahş muvaffakiyât-ı mu'cizedendir.

Müşârünileyhin Londra'da münteşir "Kristiyân Komon Delot" Cerîde-i Hristiyâniyyesine gönderdikleri şu mektup, seyahatleri hakkındaki intibâ'ât ve hissiyâtını nâttır. Aynen terceme ediyorum.

<sup>4</sup> Bir sûfî şeyhe yazdığı "Heft Vârî" ile "Kitâbu'l-Îkân" gibi.

<sup>5</sup> Amerika'da, Nevyork'ta ünitarist kilisesinde va'zından akdem baş rahip tarafından cemâata (peygamber-i Şark ve nebiyy-i sulh) diye tarif edildiği sırada sözünü kesmiş ve "Ben peygamber değilim... bende-i Hudâ'yım. İsmim ve fahrım Abdulbâhâ'dır." Buyurmuşlardı.

“İhtiyarlığıma ve yorgunluğuma rağmen üç seneden fazla Şark’tan Garb’a seyr-u seyahât ettim. Ve bilâ tefrik Mehâfil ve me’âbidde kast ve gâyem hakkında taharri-i mu’âvenet eyledim. Harbin facialarından bahsettim. Sulh-ı umûmînin eltâf ve mehâsinini gösterdim. Beşerin mâ-bihi’l-fahrı olacak şeyleri söyledim. Yırtıcı hayvanların vahşet ve kana hırsını tel’în ettim. Edyân-ı İlâhî’yenin esâsâtını irâ’e ve tavzih ve Bahâullah’ın ta’limîni tenbih ettim. Vücûd-ı Bârî’yi nâ-kâbil cerh, delâ’il-i akliyye ile ispât ve enbiyâ-yı İhâhiyye’nin sıdk-ı diyânetini izhâr eyledim. Hulâsâ, şu kanâ’at-ı samîmiyyeme serbest bir cereyân verdim. Dîn-i hakîkî, beşeriyetin mahz-ı hayatıdır. Medeniyet-i İlâhiyye’de en sâf bir nûr-ı Hüdâdır.” İşte Bahâullah ve necl-i kerîmî Abdulbahâ Abbâs Efendi.



## اجتهاد

۲۹۵۳

عالمه یاییلان معظم حرکت فکریه - دنیانک هر طرفه  
سەرلجه له وعلیه تبعه و تقید ایذنر طور رکن - سوک  
زمانه قدر عثمانی عالم عرفانک تماماً مجهولی قالمش ایدی .  
بوکون عهد عتیق و جدیدک تقدیس و خاصه مزامیر  
داوودک شوق آمیز نشیده لرله محاسنی تقی [ ۱ ] ایتریک  
قارمهل ( عبرانیجه کرم ایل - باغ الهی ) طائفة غصن اعظم  
دیه معروف بولان مخدوم بلندیکن انشا ایتریک بر مرقد  
منورده یانان بوذات کیم ایدی ونه ایستوردی ؟ غرب  
و شرقک حجت عدایده ییله جک الکی طرف و نائقه و اتقی  
احتسابان زیده بهاء اللهک و نجل کریمی عبدالها عباس  
اقدینک مخدرات الواح و آثارینه استناد آریزلان شو مقاله نک  
موضوعی بوندن عبارتدر .

..

بوئی نظیر فکری و اجتماعی حرکت و ایمانک، مبادیده ،  
مرکز و مصدری ۱۸۴۴ سنه میلادیه سنک ۲۳ مایسنده  
شیرازده ظهور و کنیدینی « باب » دیه توسیم ایدن  
میرزا علی محمد اسمنده و یکریمی درت باشنده اولادرسولدن  
برکجده بولوروز .

ایرانی سەرلجه ولوله و هجانه ، محب و متسلیری  
عشق و مر بوتینک ال حار و صمیمی وجد و غایانلرینه اوغرانان  
بوکنج - حیانتک سوک اوچ سنه سی ( ماکو ) و ( جهریق )  
زندانلرنده کچیردکن صکره - نهایت قره و ظالم قونه  
قارشى آجیدینی یکی و قیاض فکر و ایمان جدالی اوغرنده  
قربان اولدی کیندی [ ۹ خیزران ۱۸۵۰ ] . ذاتاً کنج مجدد  
دها ایام حیانتده ، الک سودیک بوزلرجه وجودک برربر  
محو و افادله یکنی کورمک آجیفنه تحمل ایتدی . فی الحقیقه  
ایرانک ویران و قاراکافی مرشهرنده قره قونک قانلی  
الربله ، آنجق مسیحیتک ایلك زمانلرله قابل قیاس  
اوله جق ، معظم مارتیریولوژیلری یازیلیور ، یکی بردر سلح  
و عدالتی تأیس ایچون بیکرجه قادین ارکاک چولوق  
چوجوق کوله کوله جان وریوردی . قزوی شاعره  
( زرین ناچ ) ایله قادیلری جوال ایتدنه کزد بره برملکنده  
رؤس منبرده یاقیجی خطبه لر ایرادینه جسارت ایدن  
[ ۱ ] اشعبا [ ۲۰۵ - ۲۰۰ ] ، بیکا [ ۴ - ۷ ] ، مزامیر [ ۵۰ ] ،  
ذکر [ ۱۶ ] . . . الخ

( نرذالین طاهره ) بومیانده ایدی .  
مع هذا بوکنج مجدد ، بر عشق و هیجان آثار متروکه  
سندن اکلا شیلورکه ، شرقک او بوشوق و بی ناب محبطده  
فکر و ایمانک سوندورولمز مقدس آتشی یاققدن ، دها  
معظم بر انقلاب فکریه - احتمال که - و بره جکی قربانلرله  
بول آجقدن باشقه برغایه تعقیب ایتوردی .

بوتون الواح و اناری ، ازلدن مر بو طیار اولدینی ،  
پس رده خفاده کی بر قطب کامله قارشى بر عشق و فوران  
ندا و خطا بلرله مالامال ایدی . او قدرکه : ( جهریق ) و ( ماکو )  
زندانلرنده موقوف ویا ( تبریز ) ده علماجه اعدامه محکوم  
اولدینی زمانلرده بیله کاه « یا هیة الله قد فدیتم بکلی لک  
ورضیت السب فی سبک و ماتیت الا القتل فی محبتک ... »  
بولنده عربجه و کاه « اگرچه درهای بلا از هر جهت  
در تلاطم و سهام قضا در تابع و ظلمات آلام و عن مستولی  
برجان و تن است لکن قلم بیاد روی توروشن و جانم بیوی  
خوی توکاشن است » طرزنده فارسی نوالرله اشفته نائب قلبه  
شاهانه خطابله حصر اشتغال ایدوردی .

بناء علیه « باب » ی علماً یالکز بر مبشر ، و مسلک  
فکر روحانیسی شرقده و خاصه مذهب شیعه ایله حکمت  
صوفیه نک تصورات مافوق الطبیعه بر محیط مساعد  
اوله رق احضار ایتدی ایرانده قاینانشان بر طریقت  
کچی تماماً علی بر انقلاب دینی اوله رق تلقی ایتک ممکندر .  
( باب ) ک فاجعه افوانی متعاقب بر مدت تعطیل  
ایدیلان دوره اعتساف ، ناصر الدین شاهه قارشى صاحبه  
دولو بر طبایحه ایله یاییلان عقیم قالمش برسوه قصددن  
صکره ، علمای شیعیه نک تحریکله تکرار آجیلدی .  
شاه حکومتی ( باب عالی ) نک موافقتی بعد الاستیصال ،  
سوه قصدده قطعاً مدخدار کورلین و بناء علیه قلیجدن  
قور تولان ( باب ) ک بللی باشلی متسلیری حدود خارجه  
طرد و اخراجه باشلادی .

۱۸۵۳ سنه سی اوائلنه طوضری بغداده کتکه باشلایان  
بو منفی قافلهری آره سننده ، درحال ، بر ناصیه بلند  
تبارز ایتدی : بو ، بهاء الله ایدی .

۱۲۳۳ سنه شوریسی محرم نک ایکینسنده [ تشرین  
ثانی ۱۸۱۷ ] ( طهران ) ده طوغان بهاء الله ، سەرلجه قاجار

خاندان شاهینسه الك معتمد رجال دولتی پیشدیرمن بر برعائله اصالته منسوب ایدی . (باب)، (شیراز) ده اظهار امر ایتدیکی زمان یکریمی بدی یا شده بولنیور ایدی . کنج مجدیله بر کره بیله تلافی ایتمش ایکن ایلك کندیسنه التحاق ایدم نلردن اولدی .

سحار و جاذب طریقیانی ، بوکک و اصل روحی ، صاف و نوار قناعت و ایمانی ( باب ) ك حلقه تلامیذینه یوزلرجه کیمسه بی ادخال ایتمشدی . شاهه قارشی پاییلان سوه قصددن صکره حبس و توقیف ایدلمش و بو باده کندیسسی علینده هیچ بر شائبه تهمت بولمه ماش ایکن آنجق روسیه سفیرینك توسط و شفاعتی ایله تخلص حیات ایدم بیلیدی .

ایشته نا ابراده محیطنی کندینه رابطه بندخلوص و حرمت ایتمک باشلایان شو محاسن فطرت ، بهاءاللهی (بغداد) ده کی فکر و ایمان مهاجر لرینه ، درحال ، بررئیس معنوی یاپیوردی . بناء علیه كرك (بغداد) دن ایکنچی دفعه نفی و سوق ایدیلدیکی (استانبول) و (ادرنه) به حین عزیمتده بعض خواس احبانه و كرك ۱۸۶۳ سنه سنده (ادرنه) ده عامه خلقه (باب) ك توجه و استمداد ایتدیکی فکر و ایمان انقلاب کار معظمی کندیسسی اولدیغنی اظهار ایتدیکی زمان ، اوکی برادری (صبح ازل) دن ویاننده کی بر قاج کشیدن باشقه ، کندیسسه اتباع ایچین اولدی .

بهاءاللهك ادرنه ده کی شواظهار و اعلانیه دركه : بهائی حرکتك آشکار فعالیت و نمراتی کوزو کیمک باشلادی و آرتق (باب) نسبت ایدیلان محدود و موضعی مسلک فکری و روحانی برینه ، ( بهائیلک ) دینان كرك علویت اصولی و كرك حریت نوامیس و قواعدی اعتباریه جدا عالم شمول حرکت فکریه قائم اولدی .

بهاءالله (ادرنه) ده دو اوزون مدت راقبله مدی . ۱۸۶۸ سنه سی اغستوس نهائیلرینه طوغری اوشمال لرینه قدر محبوس و مسجون قالدیغنی (عكا) به کوندرلیدی .

بهائی حرکتك اجتماعی ، فلسفی ، اخلاقی بونون اساسات و قواعدی احتوا ایدم آثار و الواح بر قاجی

مسئتا [۱] اولدیغنی حالده ، بهاءاللهك بو مهادی سیر و سیاحتلری و خاصه «سچن اعظم» دیدیگی (عكا) ده کی یکریمی درت سنه لك مزعج و غدار موقوفتی اثناسنده یازلیدی . بهاءالله ، ارنخالندن مقدم ، حرکت بهائیه نك وظیفه تدویر و ادامه سی ، بوکون « کتاب عهدی ، عنوانیه شرق و غربده میلیونلرجه خلقك ایادی تکریمنده طولاشان بر شاه اثر اخلاقی ایله نجل اعظمی عباس افندی به بیراقدی .

۱۱ توموز ۱۲۲۴ انقلابدن صکره قید محبوسیتدن قورتولان عباس افندی ایوم حرکت بهائیه نك - چنلرده جرائد بومه دن برنده بحق حسن ادا ایدیلدیکی وجهله - ناظم و محرک درلر .

الك سوکیلی عنوان فخری « عبدالها » [۲] اولان عباس افندیك حمت اولوالعزمانه سیله دركه : (بهائیلک) بناء عظیمی بوکون حقیقه چار اقطار عالمه و بوتون ادبای جهانك سامعه اتباه و اطلاعنه ایصال ایدلمش بولنیور . (باب) ك غریب بر تصادف اوله رق تام یوم ظهورنده تولد ایتمسه كوره یتیم بدی یا شده اولدیغنی حالده و فائنه دائر ۹ کانون اول تاریخی غزیه لرده بر تلغراف کورولان مشارالیه بیر جوان همتك نظر ترتیب و فضیلتی آلتنده نا زا بونیان آمریقا به قدر دنیانك هر گوشه سنده مسلمان خرسیان ، موسوی ، بودی ، زردشتی میلیونلرجه خلق عالمده شحمدی به دکن کورولماش بر رابطه صمیمیتله قارداشلاشمش یاشیور .

عبدالله عباس افندی ، اوله (یارین) مجموعه سنك دیدیگی کبی ، بر دیار معتکف منالی قدسك بر طاغنده دکل ، بر معناد حیفاده خلق آره سنده اقامت ایتمکده ایدیلر . کندیلرله فخر ملاقاه - مع الاسف - نائل اولامدم . فقط ۱۹۱۰ - ۱۹۱۲ سنه لرده اوروپا و آمریقا ده مجرد اخوت بشریینه تأسیس مقصدیله وقوعبولان مدید

[۱] بر صوفی شیخه یازدیغنی « هفت واری » ایله « کتاب الابقان » کبی .

[۲] آمریقا ده ، نیویورکده اویتاریست کلیسا سنده وعظندن اقدم باش راهب طرفندن جماعته ( پیغمبر شرق و بی صلح ) ده تعریف ایدیلدیکی سروده سوزی کیمش و « بن پیغمبر دکل . . . بنده خدام . اسمم و فخرم عبدالله ادر . . . پیور مشلردی .

اجتهاد

۲۹۵۵

سیاحتلری خاطرہ ناسدہ، و صحائف جراندہ اونودولماز  
مدایح حیرتکاری دعوت ابتدکی بیلیورم . آمریکا  
سیاحتلری اثنا-سندہ بوزلرحه کلیسا و سیناغوغک محراب  
و منبرندہ عمائم سفید و حلیہ بیضالریله ، خرسیتیان و یہودی  
بر معشر متعبدینہ ایراد و عطف و تسخیر قلوب اجمعلری  
جداً حیرت بخش موفقیات معجزه دندر .

مشارالہیک لوندردہ منتشر د قریسیتیان قومون  
دولت ، جریده خرسیتیانہ سنہ کوندردکاری شوکتوب  
سیاحتلری حقدمکی انطباعات و حیاتی ناطقندر . عیناً  
ترجمہ ایدیورم :

« اختیار لغمہ ، و بورغونلغمہ رغماً اوچ سندن فضلہ  
شرقندن غربہ سیر و سیاحت ایتدم و بلا تفریق محافل و  
معابدہ قصد و غایم حقدمہ تجری معاونت ایلدم . حربک  
فاجعه لرندن بحث ایتدم . صلح عمومینک الطاف و سخاوتی  
کوستردم . بشرک مابہ الفخری اوله جق شیلری - و بلدم .  
پرتیجی حیوانلرک و حشت و قانہ حرصی تلغین ایتدم .  
ادیان الہیہ نیک اساساتی ارانہ و توضیح و ہما اللہک تعالیمینی  
تیین ایتدم . وجود باری بی ناقابل جرح دلائل عقلیہ  
ایله اثبات و انبیای الہیہ نیک صدق دیانتی اظہار ایلدم .  
خلاصہ شوقناعت صمیمیہ سرایت بر جریان و بردم .  
دین حقیقی ، بشریتک محض حیاتیدر . مدنیت  
الہیہ دک صاف بر نور ہدادر ، ایشہ بہاء اللہ و نحل  
کریمی عبدالہا عباس اقدی !  
کله چک مقالہ مدہ بہائیک ندر؟ بہائیلر نہ ایستورلر ؟  
اونی تحلیل و تدقیق ایدہ حکم .

۱. علی

نفوس و اسباب معیشت

۱

یوندن نام یوز بکریمی اوچ سنہ اول و نفوس برہ نسیبہ  
دائر تجریہ ، عنوائیلہ انکلترومہ بر کتاب انشار ایتدی .  
اندہ بو کتاب ، مؤلفی اولان کنج بر پروتستان باباسی

— عقلکیزی باشکزه آلوب نفسکزه حاکم اولوکز،  
دنیا طولوب طاشیور ... یروزندن آب ودانہ کتر کسبلہ.  
چک ... دیہ ہیجان آور بر خطاب الہ عالمی ایقاظ ایدیوردی.  
بشرک بو واعظ حسیسی، (طوماس - رورٹ - مالتوس)  
ایدی . عرفہ خاص اوصوغوق قائلقلہ زمانندہ یانایان  
انسانلرہ عیناً دییوردی کہ :

« ذاتاً یوکفی طومش شو دنیاہ یکیدن طوغوب  
کن هر فرد بشر - اگر عالمہ سی کندینی اعاشہ دن عاجز  
ویا خود جمعیت بونک سعیدن غیر مستفید ایسہ - میدانہ کی  
سفرہ دن اونک برلقمہ طلبہ ذرہ قدر حتی بو قدر وارض  
اوزرنندہ وجودی جدأ فضلہ در . خلقتک شو بو بونک  
ضیافتندہ اونک ایچون بر طباق قونامشدر . طبیعت ،  
کندیسنہ بو عالمدن چکیلوب کیمسنی امر ایدر . او دیکلمسہ  
بیلبہنہ طبیعت و بردیکی بو امری بالذات تنفیذ و اجرا ایدر .  
کندی دہ فرقندہ اولقسزین شو دنیاہ نصلسہ کلہ و برمش ؟  
حیساندن نصیسیز لکنی حس ایدنجہ بونیقی بوکش ،  
بشریتک باب انصاف و مروتنہ مراجعتلہ معصومانہ عرض  
استعطاف ایلش بی بختان جمعیتہ ، یک آغیر بر روی استتقال  
کوسترن شو بیسانمہ سیلہ مالتوس ، غرب عالم تفکرینی  
جدأ تلاش و ہیجانہ دوشورہ رک ولولہ یہ ویدی . وضع  
ایتدیکی دستور لر غایت واضحدی : اول امر دہ ، دییوردی ،  
وسائط معیشت مقدار نفوسی ضروری بر صورتندہ تحدید  
ایدر ؟ درجہ نایبہ دہ ، وسائط معیشت تزیاید ایدن  
هر برده نفوس ، لایتبدل بر صورتندہ تنکتر ایلر ، مکرکہ  
قوتلی و بارز حائللر و مانعلر چیقسون دہ بو تنکترک اوکنی  
آلسون ؟ اوچنجی درجہ دہ کرک بو موانع خصوصیہ  
اولسون ، کرکسہ قوہ مولدین تویف ایتک صورتیلہ  
مقدار نفوسی وسائط معیشت سویبہ سنہ ایتمکہ مجبور ایدن  
بتون حوائل سائرہ اولسون ، بونلرک جملہ سی دہ اوچہ  
ارجاع اولونہ بیلیبرکہ اولنردہ جبر نفس ، سیئات اخلاقیہ  
وفلا کنترلہ سفالتلردر .

مالتوسہ کورہ ، فطرت بشر دہ کی میلان طبیعی ایلہ  
نفوس ، بر نسبت ہندسیہ بہ اتباعاً یعنی ۱، ۴، ۲، ۸، ۱۶، ۳۲  
... الخ شکلندہ تنکتر ایدوب کیتدیکی حالہ اسباب

### Sonuç ve Değerlendirme

Sürelî yayımlar bir dönemin kültürünü, sosyolojisini ve toplumsal olay ve olgularını anlayabilmek için oldukça önemli veriler sağlanan ürünlerdir. II. Meşrutiyetin ilanı ile birlikte bütün toplumsal sorunların çözümleneceğini ümit eden aydınlar ve siyasetçilerin şaşkınlıkları, taşkınlıkları, heyecanları ve polemikleri önemli ölçüde II. Meşrutiyetin sürelî yayımlarında temayüz ettiği söylenebilir. İçinde bulunulan krizden, çöküşten kurtulmak için çok farklı yol ve yöntemlere başvuran aydınların ve siyasetçilerin üzerinde durdukları en önemli nokta, eğitimi geliştirmek, halkı eğitmek ve kültürel modernizasyonu sağlamak olmuştur. Aydınlar bu amaca ulaşmak için eğitime önem vermişler ve ona büyük bir misyon biçmişlerdir. Bu amaca ulaşabilmek için de sadece okulu değil, kağıda basılı her türlü materyali eğitim malzemesi olarak kullanmayı denemişlerdir. Toplumsal değişimin ancak halkın kültür seviyesinin yükseltilmesi ile olacağına inanan aydınlar, özellikle sürelî yayımlara önem vermişlerdir. Her türlü meseleyi, polemiği günü gününe dergilere taşımışlar ve böylece amaçlarına ulaşmayı hedeflemişlerdir ( Gündüz, 2007: 419).

İçtihad, Sebilü'r-Reşad ve Türk Yurdu dergileri Türk kültür tarihinin önemli sürelî yayımlarıdır. Bu dergiler, Tanzimat’tan Cumhuriyet’e geçiş sürecinin sosyal, siyasal ve kültürel hayatına yönelik büyük bir hazine barındırmaktadır. Bu hazine içinde neredeyse seksen yıllık Cumhuriyet dönemi kültür hayatının dile getirilmemiş, konuşulmamış ve tartışılmamış hiçbir meselesi yoktur denebilir. II. Meşrutiyet döneminin entelektüel bakımdan en yüksek seviyeli tartışmaları, polemikleri bu dergilerde yapılmıştır. Çok farklı kesimlerden yazarlar, okuyucular ve aydınlar bu dergilerin çatısı altında toplanmışlardır. Bazı konularda taban tabana zıt düşünen aydınlar aynı dergide yazı yazmak suretiyle, toplumsal uzlaşımın, aydın demokrasinin, eleştirel düşünce hürriyetinin, humor (gülmece,alay) kültürünün ve hoş görünün özgün örneklerini vermişlerdir (Gündüz, 2007: 422).

İçtihad birçok bakımdan tarihî, sosyal, kültürel ve siyasî olarak önem taşımaktadır. Çıkmaya başladığı 1904’ten kapanmasına kadar, kamuoyunda polemik yapacak söylemleriyle gündemi meşgul etmiştir. Dönemin diğer yayımlarına bakıldığında İçtihad’a yönelik fazla sayıda eleştiri bulunmaktadır. Bu bir anlamda dergiyi 28 yıl boyunca çıkaran A. Cevdet’in şahsiyetinden de kaynaklanmaktadır. İçtihad siyaseten muhalifliğinin yanında sosyolojik ve fikri bakımdan da dönemin teamüllerine muhalif bir seyir takip etmiştir (Gündüz, 2007: 425). Emin Ali tarafından yayınlanan “Bahai Hareketi Hakkında İlmî Bir Tettebbu” adlı makale de bu açıdan değerlendirilmelidir.

### Kaynakça

- Alkan, N., (2010) *Bahailik ve Jön Türk Devrimi*. Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar Dergisi. Sayı:11. Güz 2010. S. 23, ss. 23-46.
- Bahai Eserleri Basım Dağıtım, (2016). Bahai Dini Tarihi, Öğretileri ve Toplumsal Çalışmaları, İzmir: Bassaray Matbaası.
- Bozkuş, M., (2002), “Bahâîliğin Arka Planı ve Söylemi Üzerine Bir Değerlendirme (Sivas Örneği)”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sivas 2002, cilt; VI, sayı; 2, ss. 139-156.

- Gündüz, M., (2007), II. Meşrutiyet'in Klasik Paradigmaları, İctihad, Sebilü'r-Reşad ve Türk Yurdu'nda Toplumsal Tezler, Ankara: Lotus yayınları.
- Gündüz, M., (2008), İctihad'ın İctihadı Abdullah Cevdet'ten Seçme Yazılar, Ankara: Lotus Yayınevi.
- Fırlalı, E. R. (1991). "Bahâilik", Diyanet İslâm Ansiklopedisi, IV, 464–468.
- Fırlalı, E. R. (1994), Bâbilik ve Bahâilik, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- İpek, Y. (2018), İran ve Osmanlı Coğrafyasında Gelişen Bir Dini Hareket Olarak Babilik-Bahailik ve Günümüz Türkiye'sindeki Faaliyetleri, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Kayseri.
- Türkiye Bahâileri, (2016), *Bahai Dini Tarihi, Öğretileri ve Toplumsal Çalışmaları*, İstanbul: Bassaray Matbaası.
- Özşuca, N. (1967), *Bahâi Dini; Tarihi, Prensipleri ve Dini Hükümleri*, Ankara.



## Hâricî Fırkalar ve İzmirli İsmail Hakkı'nın "Fırak-ı Mevcûde-i İslâmiyyeden: İbâdiyye Fırkası" Başlıklı Makalesi

Khariji Sects and Izmirli Ismail Hakki's Article Titled "Fırak-ı Mevcûde-i İslâmiyyeden: İbâdiyye Fırkası"

Yusuf Gökalp – Sabri Yılmaz – Ömer Faruk Teber

Doç. Dr., Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Bilimleri Bölümü Öğretim Üyesi, yusuf.gokalp@manas.edu.kg, <https://orcid.org/0000-0001-7895-1939>

Doç. Dr., Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilimi Dalı Öğretim Üyesi, sabriyilmaz@akdeniz.edu.tr, <http://orcid.org/0000-0001-7792-9211>

Prof. Dr., Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, omerfarukteber@akdeniz.edu.tr, <http://orcid.org/0000-0002-312-3802>

Makale Bilgisi	Article Information
Makale Türü – Article Type	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi – Date Received	29 Ekim / October 2020
Kabul Tarihi – Date Accepted	26 Aralık / December 2020
Yayın Tarihi – Date Published	30 Aralık / December 2020
Yayın Sezonu	Ekim – Kasım – Aralık
Pub Date Season	October – November – December

**Anf / Cite as:** Gökalp, Yusuf-Yılmaz, Sabri-Teber, Ömer Faruk, Hâricî Fırkalar ve İzmirli İsmail Hakkı'nın "Fırak-ı Mevcûde-i İslâmiyyeden: İbâdiyye Fırkası" Başlıklı Makalesi/Khariji Sects and Izmirli Ismail Hakki's Article Titled "Fırak-ı Mevcûde-i İslâmiyyeden: İbâdiyye Fırkası". tarr: Turkish Academic Research Review, 5 (4), 574-593. doi: 10.30622 tarr.817650.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and confirmed to include no plagiarism. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr>

**Copyright** © Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey. All rights reserved.



## **Hâricî Fırkalar ve İzmirli İsmail Hakkı'nın “Fırak-ı Mevcûde-i İslâmiyyeden: İbâdiyye Fırkası” Başlıklı Makalesi**

**Yusuf Gökalp – Sabri Yılmaz – Ömer Faruk Teber**

### **Özet**

İzmirli İsmail Hakkı, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş sürecinde iz bırakan bilginlerden biridir. O, gördüğü hem medrese hem de mektep tedrisatının sağladığı yetkinlikle felsefenin yanısıra dinî ilimlerinin hemen hemen her dalında eser telif etmiştir. Ayrıca çeşitli dergi ve gazetelerde de makaleler yayınlamıştır. En önemli eseri ise *Yeni İlm-i Kelam* başlıklı kitabıdır. Adı geçen eserinde fırka ve mezheplere dair bilgiler veren İzmirli, İbâdiyye Fırkası'na da birkaç cümle ile temas etmiştir. O, *Mahfil Mecmû'a-i İslâmiyyesi*'nin otuz yedi, otuz dokuz ve kırkıncı sayılarında İbâdiyye Fırkası hakkında üç parça halinde bir makale yayınlamıştır. Bu makalesinde İzmirli, klasik dönem İslam Mezhepleri Tarihi yazarlarının yaptığı gibi 73 fırka rivayetine dayalı bir tasnife girişmemiştir. Günümüzde varlığını sürdüren İbâdiyye hakkında bilgi vermeden önce Hâricîlerin ortaya çıkışını tasvirî bir yöntemle açıklamış, sonra da onların din anlayışlarını diğer mezheplerle de karşılaştırarak kısaca ortaya koymuştur. Hâricîlerin mümeyyiz vasıflarının tekfir olduğuna dikkat çeken İzmirli, bu tutumlarından dolayı kendi aralarında da sürekli ayrılığa düştüklerini ifade etmiş, neticede katı ve dışlayıcı tutumu terk ederek daha makul bir tavır benimseyen İbâdiyye'nin günümüze kadar yaşadığını vurgulamıştır.

**Anahtar Kelimeler:** İzmirli İsmail Hakkı, Yeni İlm-i Kelam, Mahfil Mecmû'a-i İslâmiyyesi, Hâricîler, İbâdiyye.

## **Khariji Sects and Izmirli Ismail Hakki's Article Titled “Fırak-ı Mevcûde-i İslâmiyyeden: İbâdiyye Fırkası”**

### **Abstract**

Ismail Hakki Izmirli is one of the scholars who left a mark during the transition from the Ottoman to the Republic of Turkey. With the competence provided by both the madrasah and the school education, he wrote works in almost every branch of religious sciences as well as philosophy. He also published scientific articles in various magazines and newspapers. His most important work is his book *Yeni İlm-i Kelam/ The new ilm al-kalam*. Giving information about the sects and madhhabs in his work in question, Izmirli also mentioned the İbâdiyye in a few sentences. He published an article in three parts about the İbadiyya sect in the thirty-seven, thirty-nine and fortieth issues of the *Mahfil Mecmuası / the Journal of Mahfil*. In this article, Izmirli did not make a classification based on 73 sects like the Muslim heresiographers of middle age. Before giving information about the İbadiyya sect, which still exists today, he explained the emergence of the Kharijites with a descriptive method, and then briefly presented their understanding of religion by comparing it with other sects. Pointing out that the distinguishing qualities of the Kharijites were excommunication (takfir), Izmirli stated that they constantly

disagreed with each other because of this attitude of theirs, and emphasized that İbadiyya, which ultimately abandoned its strict and exclusionary attitude by adopting instead a more reasonable one, has survived until today.

**Keywords:** İzmirli İsmail Hakki, The New İlm al-Kalam, The Journal of Mahfil, Kharijites, İbadiyya Sect.

### Giriş

Erken dönem fırka ve mezhep hareketlerinin araştırılmasından elde edilen bulgular ile bunların analizlerinin sonucunda tarihe tutulacak projeksiyon, İslam fikir havzasının şekillendiği ortam ve aşamalar hakkında bilgilenmek isteyenlerin önünü aydınlatacaktır. Ehline malum olduğu üzere Haricilik, İslam düşünce tarihinde ilk dönem ortaya çıkıp teşekkül sürecini tamamlayan fırkalardan biridir. İslam Mezhepler Tarihi'nin klasik kaynaklarından Makâlât türü eserlerde Havâric, Muhakkimetu'l-Ûlâ, Râsibiyye gibi farklı isimler ile anılan Hâricilik, İslâm tarihi içerisinde nasları zahiren anlamayı benimseyen, siyasî konularda da şiddet yanlısı görüşlere sahip olan bir fırkadır (Teber, 2014b, 14/1: 293). Hâricilik, tarihi süreçte itikadî bir yapıya kavuşmadan önce bünyesinde temerküz eden bedevî Arap topluluklarının sosyal dokusu üzerinde ortaya çıkmış, teşekkül süreçlerini geçirecek kendi içerisinde çeşitli kollara ayrılması ile hem doktrin olarak hem de siyasal açıdan farklı bir boyut kazanmıştır. Zamanla kendi içerisinde de birçok fırkaya ayrılan Havâric, temel itikadî görüşlerini korumakla birlikte her bir fırka ile müstakil birer yapılanmaya dönüşmüştür. Dinî metinleri okuyuş, anlayış, yorumlayış ve hayata uygulayış tarzı ile sosyal ve siyasî alanda benimsedikleri katı, dışlayıcı ve şiddet eğilimli tavırları açısından Hâriciler, ortaya çıktıkları dönemden itibaren tarih boyunca daima merak, endişe ve korkuyla karışık bir ilgi görmüşlerdir.

İtikadî ve siyasî fırkaların, ortaya çıktıkları çevreden ve zamandan tecrit edilerek anlaşılmasının son derece zor olan dinî ve siyasî muhtevalı sosyal yapılar olduğu bilinen bir husustur. Belirli zümreler içerisinde farklılaşarak ayrılan bu düşünce hareketleri, İslâm'ın siyasî ve itikadî sahadaki düşünce ekolleri olarak tarihteki yerlerini aldıklarından İslam Mezhepler Tarihi akademik çalışmalarında incelenmesi ve çözümlenmesi gerekli birer problem olarak da karşımıza çıkmaktadır. Belirli düşünceler ya da mezhep kurucusu dediğimiz şahsiyetlerin etrafında teşekkül eden bu ekoller, temelde, insanın sosyal bir varlık olmasından kaynaklanan, doğal örgütlenme çabaları olarak görülmelidir (Onat, 2002, 128). İslâm'ın siyasî, itikadî ve amelî sahadaki düşünce ekolleri diyebileceğimiz mezheplerin, dinin anlaşılma, yorumlanma ve hayata uygulanma biçimi ile ilgili farklılıkların kurumsallaşması sonucu ortaya çıkmış beşerî oluşumlar olduğu dikkate alındığında (Onat, 2002, 236), onların her birinin İslam kültür ve medeniyetine yaptıkları katkı ya da etkiler de fark edilebilecektir.

Her mezhebin mensuplarının kendilerinin tanımlanması ve muhaliflerine yönelik isimlendirmeler ilahî kaynaklı bütün dinlerde görülen mezhep tasavvurlarının genel karakteristiği olagelmıştır. Mezhep ve fikirlerin, tarihsel gelişiminden bahsedilmeksizin öne çıkan temel görüşleri ile değerlendirildiği klasik türden mezhepler tarihi kaynak eserlerinde<sup>1</sup> de mezheplerin tasnifleri ve mezhep

<sup>1</sup> Makâlât türü eserler, Hz. Osman'ın şehâdetinin ardından Müslümanlar arasında meydana gelen olaylar silsilesi sonucu oluşmaya başlayan fırkalar, akabinde ortaya atılan yeni birtakım görüşler ve bu görüşlerin izahı niteliğinde bugün kitapçık diyebileceğimiz

isimleri farklılık gösterebilmektedir (Fığlalı, 1985, 373-375). Bu farklılığın temelini, mezhep ismini kimin ya da kimlerin verdiği, hangi olaya istinaden ismin verildiği gibi bakış açıları belirlemektedir. İtikadî ve siyasî mezhep mensupları tarafından kendilerini nitелеmek ve hüviyetlerini tespit edebilmek için temel görüşlerini de esas alarak yapılan nitelendirmeler ile söz konusu fırkanın muhalifleri tarafından tezyif ve tahkir edici verilen isim ya da tanımlayıcı kavramlar, tarih içerisinde fırkaların tanınmasını sağlayan isimler olabilmektedir. Bütün bu izafî durumlar dikkate alındığında mezhep ve fırka eksenli çalışmalarda her bir kavramın kazandığı yeni anlam, spesifik bir değer taşır hale gelebilmektedir (Büyükkara, 2005, 444).

İlk ortaya çıktıkları sırada da Havâric veya Hâriciyye isimleri kullanılırken "Haricî" kelimesinin müstakil bir fırka ismi olarak kullanılması ve yaygınlaşması fırkanın teşekkül sürecinde hareketin itikadî boyutunun belirginleşmesiyle yerleşik hale gelmiştir Watt, 1981, 22; Yıldız, 1999, 22). "Allah'tan başka hüküm verecek yoktur veya Hüküm ancak Allah'ındır" şeklinde meşhur olan siyasî sloganının tarihte ilk kez kullanıldığı Sıffın Savaşı ve hakem olayı iman-küfür konusunun tartışılmasına zemin hazırladığı gibi Hâricîler adıyla bir fırkanın doğmasına da yol açmıştır (Üzüm, 2009, 37: 108-109). Söz konusu fırka Tahkim olayından sonra, çoğunluğunu ileride Havâric olarak kabul edilen zümre içerisinde yer alan "kur'râ"nın sloganik söylemlerinden dolayı 'Muhakkime" ismi verilmiş ve ileriki dönemlerde birden fazla kola ayrılınca 'Muhakkemetu'l-ülâ' adıyla da anılmaya başlanmıştır (Taberî, 1967, 5: 51; Abdülhamid, 1984, 90).

İslam tarihinde ortaya çıkan her itikadî ve siyasî mezhep örneğinde olduğu gibi Hâricîlerin de bir anda ortaya çıkmadığı, Müslümanlar arasında meydana gelen birtakım olayların fırkanın teşekkülüne yol açtığı tarihsel ve psiko-sosyal bir vakıdır. Tarihi kaynaklar Hâricîliğin ortaya çıkışını, Hz. Ali (ö. 40/661) ile Mu'âviye b. Ebî Sufyân (ö. 60/680) arasında cereyan eden ve Müslümanlar arasında tarihsel bir kırılmaya sebep olan Sıffın Savaşı'na dayandırmaktadır (Abdülhamid, 1984, 67; Minkarî, 1990, 475-480; Fığlalı, 1978, 22: 246-247). Başka bir ifadeyle söz konusu fırkanın doğuşu, hemen hemen bütün tarihçiler tarafından Sıffın Savaşı esnasında meydana gelen hakem olayına bağlanmıştır (Fığlalı, 1997, 16: 169). Muâviye karşısında kazandığı Sıffın Savaşı'nda Tahkîm'i kabul etmesinden sonra Hz. Ali'nin saflarında yer alan Hâricî zümrenin "lâ hükme illallah" yani Hüküm ancak Allah'a aittir ya da Allah'tan başka hakem yoktur, ifadesini slogan haline getirerek Hz. Ali'ye karşı çıkmışlardır (Teber, 2014a, 25). Bununla birlikte Sıffın Savaşı'ndan önce olayın bir takım siyasî, ictimai ve iktisadî arka planının olduğu ve hareketin İslam toplumu içerisinde doğup gelişmesine neden olan faktörlerin bulunduğu da kuşkusuz bilinmektedir (Fığlalı, 2008, 169).

Haricî fırkalar mezhebin teşekkülünden itibaren siyasal ve itikadî konularda ayrılığa düşerek bölünmüşler, temel görüşleri aynı olmakla birlikte farklı adlandırmalar altında çeşitli oluşumlar içerisinde girmişlerdir. İlk önce Nâfi b. Ezrak (ö. 65/685), önderliğinde Emevilere karşı dinî/siyasî tavır sergileyen Haricî grup kaynaklarımızda Ezârika ismini almış ve ayrılmıştır. Ezârika, Haricî fırkalar içerisinde en katı ve tavizsiz hareket eden ve aynı zamanda en çok mensubu bulunan zümredir (Bağdâdî, 1948, 90-94). Hâricîlerden Ziyad b. Asfâr'ın (ö. I./VII. yüzyıl sonları) çevresinde birleşen topluluk da kurucusunun adına nispetle Sufriyye olarak isimlendirilmiştir (Eş'arî, 1950, 1: 112-116). Acârîde fırkası da Abdülkerim b. Acred el-Hanefî'nin (ö. 120/738 [?]) görüşleri etrafında toplanan haricî zümrelerden meydana gelmiştir. İlimli ve mutedil görüşleri ile Sicistan ve Horasan Hâricîlerini

---

ebatlarda yazılmış eserlerdir. Hariciye, Mürcie, Cehmiyye, Kaderiyye, Mutezile, İbâdiyye ve Şia Makâlât türünün ilk başlatıcıları ve geliştircileri olmuştur.

etrafında toplayan Acâride, Hâriciler arasında en fazla bölünme geçirerek gruplara ayrılan fırka olmuştur (Öz, 2018, 43).

Necdiyye ismiyle de anılan Necedât Fırkası ise adını kurucusu Necde b. Âmir el-Hanefî'den (ö. 72/691 [?]) almıştır. Necde b. Âmir b. Abdullah b. Sa'd el-Hanefî'nin doğum yeri hakkında kaynaklarda kesin bilgi olmamakla birlikte, Yemame'de doğduğu tahmin edilmektedir (Öz, 2006, 32: 484). Onun doğum tarihini ise Belâzûrî (ö. 279/892-93), *Ensâb'ul-Eşrâf*'ta dolaylı şekilde 36/656- 657 olarak verir (Belâzûrî, 1996, 7: 143). Necde b. Âmir'in doğum tarihine dair bu bilgi/rivayet doğru kabul edilecek olursa, onun çocukluk döneminin, Müslümanlar arasında ilk ciddi çalkantılarını yaşandığı Hz. Ali'nin hilafetinin ilk yıllarına denk geldiği söylenebilir (Öz, 2006, 32: 484) Çocukluk dönemiyle ilgili bulunan tek bilgi, arkadaşı Nâfi b. el-Ezrâk ile Mekke'de Abdullah b. Abbas'ın (ö. 68/687-88) derslerine devam ettiği şeklindedir (Akman, 2014, 49).

Haricilik geleneğinin bir parçası olarak teşekkül edip ayrılan Necedât, Necde b. Âmir'den sonra bazı farklı algı ve uygulamalara sahip değişik fırkalar bünyesinde varlığını sürdürmeye çalışmıştır. Bu fırka, Arap Yarımadası'nın kuzey doğusunda Hazar Denizi'nin güneyinden Hindistan'ın doğusuna kadar olan Mekran, Kirman, Sicistan, Horasan ve Kuhistan gibi bölgelerde de varlık göstermiştir.

### 1- *Mahfil Mecmû'a-i İslâmiyyesi* ve İzmirli İsmail Hakkı

Tâhirülmevlevî (Tahir Olgun) (1877-1951), Ferid Bey (Kam) (ö. 1864-1944) ve Karahisarlı Ahmed Efendi (?-?) tarafından kurulmuş *Mahfil Mecmû'a-i İslâmiyyesi* Zilkade 1338-Ramazan 1344 (Temmuz 1920-Mart 1926) tarihleri arasında ayda bir olmak üzere Arap alfabesi ile toplam 68 sayı yayımlanmıştır. Bu dergi “dinî, ilmî, edebî, içtimaî mecmûa-i İslâmiyye” olarak tanımlandığı halde tarih ve felsefe de dahil olmak üzere çeşitli konularda eleştiri tarzındaki yazılar da yayın politikası içerisinde değerlendirilmiştir (Kahraman, 2003, 27: 333).

Kurucu kadrosundan mütevellit tasavvufî yönün ağır bastığı ve mevlîmeşrep bir anlayışın hâkim olduğu *Mahfil Mecmû'a-i İslâmiyyesi*'nde Tâhirülmevlevî Tahir Olgun, Ferit Kam, Tokâdizâde Şekip (1871-1932), Hüseyin Vassâf (1872-1929) gibi dönemin önde gelen müellifleri makaleler yazmış ve yazı dizileri yayınlamışlardır. Öte yandan Şerâfettin Yaltkaya'nın (1880-1947) felsefî tefrikaları ile Mehmet Ali Aynî'nin (1869-1945) Kur'ân tefsirine dair çeşitli yazıları da derginin nüshalarında yer almıştır.

İzmirli İsmail Hakkı, Osmanlı Devleti'nin son zamanları ile Cumhuriyet Türkiye'sinin ilk dönemlerini yaşamış alimlerden birisidir. Dâru'l-Muallimîn-i Âliye'nin ilk talebeleri arasında yer alan İzmirli, bu kurumun Edebiyat bölümünden 1894'te mezun olmuştur. Dinî, siyasî, sosyal ve kültürel alanlarda ilmî araştırmaları, popüler ve akademik çalışmaları bulunan İzmirli, yazılarında akılcı ve bilimsel bir metot takip etmiştir. Dinî konularda akıl ve nakli birlikte kaynak olarak kabul etmiş, İslâm inanç ve itikadını çeşitli akımlara karşı akli istidlal ile savunmaya çalışmıştır (Hizmetli, 1996, 6). İzmirli İsmail Hakkı, bir felsefeci olmakla birlikte, yaşadığı dönem ve almış olduğu medrese-mektep eğitiminin sağladığı bir yetkinlikle İslam ilimlerinin her dalında kalem oynatmış, hem söz konusu ilim dalları hem de kültür mirasımız için çok değerli 50 civarında eser bırakmıştır. Ayrıca *Darülfunun Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, *Sebilürreşad*, *Ceride-i İlmiye*, *İslâm-Türk Ansiklopedisi Mecmuası* gibi dergiler ile *Tasvir*, *İkdam* ve *Ulus* gazetelerinde çok sayıda makalesi yayımlanan İzmirli, hurafelere karşı çıkan, inanç ve düşünceleri incelerken delili esas alarak kabul ettiklerini de reddettiklerini de delile dayandıran, tefekkür ve düşünceye önem veren, dolayısıyla bir otoriteye körü körüne bağlanmayan ve bir mezhep taassubu içerisinde olmayan bir bilginidir. Nitekim

Cumhuriyet döneminde yazdığı, söz konusu anlayışla telif edilen öncü bir eser olarak *Yeni İlm-i Kelam* başlıklı kitabı, bu alanda akademik çalışmalar yapan sonraki nesillerce dikkate alınan vazgeçilmez bir kaynak olmuştur. İzmirli İsmail Hakkı'ya göre Kelam ilmi, iman akidelerini aklı delilleriyle bildiren, Selefin ve Ehl-i Sünnet'in takip ettiği hak yoldan sapan bid'at fırkalarını reddeden bir ilimdir (Baloğlu, 1996, 94-96; Çetinkaya, 2017, 93-96).

Kelam ilminin, tarih boyunca çeşitli düşünce akımlarının görüşlerine karşı tavır alarak geliştiğini, dolayısıyla günümüzde de etkin felsefî ekollerin dikkate alınması gerektiğini düşünen İzmirli, *Yeni İlm-i Kelam* isimli eserinde tarihte iz bırakmış ekoller hakkında kısa bilgi verdikten sonra, "el-Yevm Mevcud Olan Fırkalar/Günümüzde Mevcut Olan Fırkalar" diye bir bahis açmıştır. Burada fırkaların ortaya çıkışın umumî ve hususî olmak üzere iki sebebinin olduğunu belirten İzmirli'ye göre İslam tarihi boyunca süregelen ve değişmez bir unsur olan fikir hürriyeti umumî sebeptir. Hususî sebep ise siyasî ve ilmî olmak üzere ikiye ayrılır: Birincisi, fertlerin ve toplumların haklarını adil kanunlar ile korumayı hedefleyen bir adalet sistemi üzerine inşa edilen İslam siyaseti; ikincisi ise, kendisinin bir ilim ve marifet dini olduğunu vurgulayan İslam dininin ilmî niteliğidir. Bu sebeplerin sonucunda zuhur eden fırkalardan siyasî gaye güdenler varlıklarını günümüze kadar devam ettirmişler, yalnızca ilmî gayelerle hareket edenler ise varlıklarını sürdürmemişlerdir. Günümüzde varlığını devam ettiren mezhepler Sünnîler, Haricîler ve Şîîlerdir. Bunların alt kolları Sünnîlerde Eseriyye, Mâtüridiyye, Eş'ariyye, Vahhabiyye, Ahmediyye ve Mehdiyye; Haricîlerde İbâdiyye ve Yezidiyye; Şîîlerde ise Zeydiyye, İsnâ Aşeriyye, İsmâiliyye ve Mütevâliyye'dir. Şia'dan doğan ve varlığını devam ettiren diğer fırkalar da Nusayriyye, Dürziyye, Gurâbiyye, Şeyhiyye, Keşfiyye, Bâbiyye ve Bahâiyye'dir (İzmirli, 2013, 152-167; Baloğlu, 1996, 102).

Kelam ilmiyle iştiğal edenlerin iman akidelerini aklı delilleriyle ortaya koyup, bid'at fırkaları reddedebilmeleri için teşekkül süreçleri, akideleri, siyasal tutumları ve tarihî seyirleri açısından söz konusu fırkaları, iyi tanıyıp topluma tanıtmaları gerektiğinden İzmirli İsmail Hakkı da yaşadığı dönemde varlığını sürdüren fırkalardan biri olan İbâdiyye Fırkası hakkında kısa ve özlü bilgi vermek üzere *Mahfil Mecmû'a-i İslâmiyyesi*'nin otuz yedi, otuz dokuz ve kırkıncı sayılarında üç yazı yayınlamıştır. İzmirli'nin İbâdiyye Fırkası hakkında adı geçen derginin farklı sayılarında üç parça halinde yayınladığı makale derli-toplu bir şekilde aşağıdadır.<sup>2</sup>

## 2-Fırak-ı Mevcûde-i İslâmiyyeden: İbâdiyye Fırkası<sup>3</sup>

(35. Nüşhadan mâ-ba'd)

Irak'daki (Usûliyye) İsnâaşeriyye'nin usûl-i fıkıh ulemâsı, (Ahbâriyye) de muhaddisini demektir. İsnâaşeriyye'den (Şeyh Ahmed el-Ahsâ'i'nin)<sup>4</sup> tesis ettiği

<sup>2</sup> Transliterasyonunu yaptığımız makalede müellifin koymuş olduğu noktalama işaretleri ile vurgulamak üzere kullanılan parantezler muhafaza edilmiştir. Ayrıca müellifin *Mahfil Mecmû'a-i İslâmiyyesi*'nin otuz beşinci sayısında yayımlanan Bahâilik hakkındaki yazısının kalan kısmı, (35. Nüşhadan mâ-ba'd) ifadesiyle belirtilerek İbâdiyye Fırkası hakkındaki bu makalenin başında tamamlanmıştır.

<sup>3</sup> *Mahfil Mecmû'a-i İslâmiyyesi*, İstanbul 1341 (1923), c. IV, sayı: 37, ss. 6-7; sayı: 39, ss. 42-43; sayı: 40, ss. 55. Söz konusu makalenin aslı hali, eklerde görülebilir.

<sup>4</sup> Ahmed b. Zeyniddîn b. İbrâhim el-Ahsâ el-Bahrânî (ö. 1241/1826). Bkz. Demirci, Mehmet (1989). Ahsâî. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c. II, s. 177-178.

(Şeyhiye)<sup>5</sup>; (Kâzım er-Reştî)'nin<sup>6</sup> tesis ettiği (Keşfiye) veya Reştîyye Mezhepleri mutasavvıfe-i İsnâaşeriyye'dendir. (Mirzâ Ali)'nin tesis ettiği Bâbiyye<sup>7</sup> Mezhebi Şeyhiyye ve Keşfiyye'den mütevellittir. Bâb'dan sonra Bâbiyye, (Hâlîsa), (Kurtiyye), (Ezeliyye), (Bahâiyye) nâmlarıyla dört kola ayrılmış idi. (Bahâiyye Mezhebi), Ezeliyye reisi (Mirzâ Abbas)'ın biraderi (Mirzâ Ali Bâhâ) tarafından vaz' olunmuştur. Gerek Bâbiyye'nin, gerek Bahâiyye'nin Kur'ân-ı Mübîn'e bedel birer kitapları vardır. İsmâiliyye fi'l-asl İmâmiyye'den iken birçok dallara, budaklara ayrılmış idi. (Karâmita, Mübârekiyye), (Mehdiyye), (Bâtıniyye), (Seb'iyye), (Sabbâhiyye), (Musta'liyye) kolları İsmâiliyye'den münşa'ab idi. İçlerinde Ahkâm-ı Şer'iata mu'takad olanlar bulunduğu gibi Ahkâm-ı Şer'iati iptal edenler de vardır. Mehdî-i Muntazar i'tikadı dolayısıyla âlem-i İslâm'da Şark'ta, Garp'ta birtakım mehdiler veya mütemehdiler zuhur etti. El-yevm Hint'te bir (Mehdiyye) fırkası vardır. Bundan başka nüzul-i İsâ aliyhi's-selâma itikat dolayısıyla Hint'teki (Ahmediyye) Fırkası (Mesih-i Hint) namıyla ortaya atılan, kendisini âhir zamanda nüzul edecek olan Hazret-i İsâ tanıtan (Mirzâ Gulâm Ahmet) tarafından tesis olunmuştur. (Bu mezhep kitaplarından biri hakkında Mecmûa'nın bu nüshasında malumat vardır.)

3-Harûrîler<sup>8</sup> veya Hâricîlerden el-yevm İbâziyye kolu mevcuttur. İbâziyye'nin fıkhi, ulemâsı, fukahâsı, müçtehitleri, kütüb-i müdevveneleri vardır. İbâziyye mezhebi Zengibar'ın mezheb-i resmîsidir. Hicâz'da (Beyâziyye), Afrika'da beşinci mezhep denilen mezhep budur. Şimâlî Afrika'da Harûriyye'den (Sufriyye) kolunun,<sup>9</sup> Cezîretü'l-Arap'ta (Necedât-ı Âzire) kolunun buldukları da mervîdir. İbâziyye'den mütevellit bir de (Yezidiyye) Fırkası<sup>10</sup> vardır ki, Musul havalisinde sakindir. Fakat İbâziyye'nin gâliyyesindedir.

Harûriyye'nin zuhuru: Hazret-i Ali kerremallâhu vecheh zamanında zuhur eden Siffîn harbi münasebeti ile hakemeyn meselesi tahaddüs etmiş idi. Hazret-i Ali'nin asâkirinden bir kısmı ona razı olmayarak “Lâ hükme illâ lillâh ve li-rasûlihi” diyerek Cenâb-ı Murtazâ'ya karşı gelmişler idi. Böylece ilk defa olarak âlem-i İslâm'da tefrika ve ihtilaâf vukû' buldu. Nehrevân muharebesinde inhizâm-ı küllî ile münhezim olan Hâricîlerin bakiyyetu's-suyûfu etrafa kaçarak kendilerine taraftar bulmuşlar idi. Hâricîler nefislerini fedâ ettiklerinden dolayı kendilerini “Şurât-Fedâkârân” lakabı ile telkîp ettiler.

<sup>5</sup> Ahmed el-Ahsâî'nin (ö.1241/1826) düşünceleri etrafında teşekkül eden, sonraları Keşfiyye olarak da anılan İmâmî-İsnâaşerî temelli dinî-kelemî ekol. Bkz. Öz, Mustafa (2010). Şeyhiyye. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c. XXXIX, s. 84-86.

<sup>6</sup> Seyyid Kâzım b. Kâsım b. Ahmed b. Habib el-Hüseynî er-Reştî (1793-1843). Şeyhiyye ekolünün önde gelen ikinci şahsiyetidir. Bkz. Zirikli, Hayreddin (1396/1976). *el-A'lâm Kamusu Terâcim li-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ*. Beyrut. c. V, s. 215.

<sup>7</sup> İran'da Mirza Hüseyin Ali (ö.1309/1892) tarafından kurulan ve görüşleri itibariyle İslâm kültürüne dayanmakla beraber İslâm dairesinden çıkmış bulunan bir mezhep. Bkz. Fığlalı, E. Ruhi (1991). Bahâilik. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c. IV, s. 464-468.

<sup>8</sup> Hazret-i Ali'ye huruç ettiklerinden dolayı kendilerine Hâricî dendiği gibi (Harûrâ) denilen mahalde toplandıklarından kendilerine Harûriyye de denmiş idi. (İzmîrli İsmail Hakkı).

<sup>9</sup> Sufriyye, adını kurucusu olan Ziyâd b. Asfar'dan alan ilk Haricî firkalardan birisidir. Bkz. Dalkılıç, Mehmet (2009). Sufriyye. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c. XXXVII, s. 472-473.

<sup>10</sup> Bilgi için bkz. Taşğın, Ahmet (2013). Yezidiyye. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c. XLIII, s. 525-527.

Harûriyye'nin maksatları Kur'ân-ı Kerîm'e mu'araza etmek değil, belki zâhiren ve bâtınan Kur'ân-ı Kerîm'e ittibâ' idi. Şu kadar ki; "mukrî" olup, fakih olmadıklarından âyât-ı Kur'âniyye'den âyât-ı Kur'âniyye'nin delâlet etmediği ma'ânîyi anlıyorlar idi. Fıkıh bilmeksizin âyât ve hadîs ile istinbât-ı ahkâma kalkışmak hatâ-yı fâhişe meddî olur idi. Bundan dolayı Harûriyye en ufak bir hadisede dekâyik-ı fetevâyı bilemediklerinden yekdiğerlerini bile tekfîre kadar varırlar idi. Harûriyye, kendi dârlarını Dâr-ı îmân ve hicret, muhaliflerinin dârlarını Dâr-ı Harp addetmekle cemâ'at ile, dâr ile diğerk Müsliminin dârından, cemâ'atından ayrılmışlar idi. Sefk-i dimâ ile, ahz-ı emvâl ile hurûc-ı bi's-sayf ile beyne'l-Müslimîn fitne ihdâs eylemişler idi.<sup>11</sup>

Harûriyye, hakemeyne râzî olanları tekfîr etmekle bi'n-netîce Hazret-i Osman ile Hazret-i Ali radiyallâhu anhumâdan teberrî i'tikâdî bir esas olmuş idi. Mezheb-i Harûriyye'de üç esas vardı:

- 1- Günâh-ı kebîr-i irtikâb küfürdür.
- 2- Hakemeyne razî olanlardan, Osmân ile Ali radiyallâhu anhumâdan teberrî lazımdır.
- 3- İmâm-ı câire hurûc-ı bi's-seyf.

İbâziyye'nin zuhuru: Harûriyye birtakım kollara ayrılmış idi. En evvel zuhur eden şu'be (Muhakkime-i Ülä) şu'besidir. Muhakkime-i Ülä, Hazret-i Osman ile Ali radiyallâhu anhumâyı, ashâb-ı Cemel ve Sıffîni, hakemeyne razî olanları, günahkâr olanları tekfîr eder; muhâlifin olan Müslimîni tekfîr eder ise de onlara müşrik demez, mezheplerine muvafık olan kâ'idîni, yani zaaf ve sâireden nâşî kendileriyle berâber bulunmayanları tekfîr etmez, nasb-ı imâmı vacip görmez, i'tikatlarınca karşı olsun-olmasın nasb olunup beyne'n-nâs icrâ-yı adâlet, Kitap ve Sünnet evâmirine tatbikan idâre-i hükûmet eden zât imamdır. İmam, sîretini bozarsa ona karşı hurûc vacip olur.<sup>12</sup> Daha sonra zuhur eden (Ezârika) pek şiddet göstermiş, en nihâyet İbâziyye şu'besi zuhur etmiştir.

Asr-ı sâni-i hicriyyede hulefâ-i Emeviyyenin nihayeti olan Mervân b. Muhammed zamanında hurûc eden (Abdullah b. İbâz)'ın etbâ'î olan İbâziyye mezhebi, Ehl-i Sünnet'e en yakınıdır. İbâziyye veya ale'l-ıtlâk Harûriyye ile Şam'da zuhur eden Nâsibe'yi karıştırmamalıdır. Nâsibe,<sup>13</sup> Ali radiyallâhu anhu kadh edenlerdir. Hazret-i Ali ve âl-i Ali'yi ezâ eyleyenlerdir. Şî'a-i Osmân radiyallâhu anhdır. Tamamıyla Şî'a'ya mukabildir. İbâziyye hem Osmân, hem Ali radiyallâhu anhumâdan müteberrîdir. Yalnız Ebûbekir es-Sıddîk ile Ömer el-Fâruk radiyallâhu anhumâyâ tevellî eder. Nâsıba, Hazret-i Ali radiyallahu anhu tekfîr etmez, yalnız tefsîk eder. Hazret-i Osmân'ı emme-i adlden addeder. Harûriyye her ikisinin de tekfîr eder.

\*\*\*

### 37. Nüşadan Mâ ba'd

İbâziyye Mezhebi- İbâziyye'nin zikrolunan üç esastan mâ a'dâ husûsâtta fırak-ı sâire ile iştirâkî vardır. İbâziyye, zâhiren ve bâtınan müslimdir. Ondaki bid'at,

<sup>11</sup> Bilgi için bkz. Fığlalı, E. Ruhi (1975). Hâricîliğin Doğuşuna Tesir Eden Bazı Sebepler. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. c. XX, s. 219-247

<sup>12</sup> Hâricîlik, Ehl-i Sünnet, Şîa ve Mu'tezile'nin yanısıra kaynaklarda görüş ve uygulamalarından en çok bahsedilen itikadî mezheplerden biridir. İman-amel ilişkisi, büyük günah-ıman ilişkisi üzerinde ortaya çıkan ilk nazariyeyi Hâricîler ortaya atmıştır. Bkz. Teber, Hatice (2015). Kur'ân Tefsirinde Belâgat: Şiirle İstîshâd -Hâricî Tefsir Geleneği Örneği. *İslâm ve Sanat Tartışmalı İlmî Toplantı*. İstanbul: İSAV Yayınları, s. 289-296



ma'ânî-i kitâbı ma'rifet husûsunda cehilden nâşîdir. İbâziyye'nin ayrı bir fihri vardır, bununla fikh-ı İslâmî sekize bâliğ olur.

İbâziyye'ye ait esâsât bervech-i âti beyân olunur.

- 1- Kitâp, Sünnet, İcmâ', Hücet-i şer'iyyedir. Kıyâs bâtıldır. İmâmiyye de İbâziyye gibi kıyası inkâr eder.
- 2- Evliyâullâh'a tevellî, a'dâullahtan teberrî lâzımdır, teberrînin eşhâsta sübûtu lâzımdır.
- 3- Emr-i bi'l-ma'rûf, nehy-i ani'l-münkerde bulunan e'imme-i adl Ebûbekir es-Sıddık, Ömer el-Fâruk, Abdullah el-Kindî, Celendî b. Mes'ûd, İz'an b. Kays b. İzân gibi gibi zevâttır.
- 4- E'imme-i dîn-i Muhakkime-i Ülâ, sonu Abdullah b. İbâz'dır. Ebû's-Şa'sâde emimme-i dindir. Mezhepteki imâmeyn Ebû Yûsuf Muhammed b. Sa'id el-Kelâmî ile İbn Birke'dir.
- 5- Muhâlif olan ehl-i kıble kâfirdir fakat müşrik değildir. Münâhakeleri câizdir, muvâreseleri helaldir. İbâziyye aleyhine şehâdetleri de câizdir. Muhâlifini sırran katl ve seby (esir almak) haramdır. Ancak nasb-ı kitâl ve ikâme-i hüccetten sonra katli ve sebyi helaldir.
- 6- Dâr-ı muhâlifîn-i ehl-i kıble dâr-ı tevhiiddir. Fakat mu'asker-i (ordugâh) sultân dâr-ı bağyidir.
- 7- Mürtekib-i kebîre muvâhiddir, fakat Mü'min değildir küfr-i ni'metle kâfirdir, küfr-i millet ile kâfir değildir.
- 8- Sağâ'iri Cenâb-ı Hak affeder. Fakat kebâ'ir, ancak tevbe ile afvolunur.
- 9- Tевbe ile günahlar zâil olur, ancak yapmaya azm, haksız olarak alınan bir hakkı redd şarttır.
- 10- Evâmîr-i Kur'âniye ğayr-ı Müslime de şamildir, yalnız Müslime hâs değildir.
- 11- İttilâ' kastıyla nâsın bilmesi âr olan husûsâtından suâl demek olan tecessüs, gıybet gibidir. Yalnız tazallüm-ı hâl eden, Müslimîni şerlerden tahzîr eden, müftî bih berâ-yı istiftâ mürâcaat eden, bir emr-i münkeri tağayyur husûsunda isti'âne eden, hakkını izhâr eden gıybet etmiş olmaz. Gayr-ı müslime bir kadını kazif de haddi muciptir.
- 12- Kebâir-i erba'a-i kalbiyye şunlardır: Kibir, ucb, haset, ribâ, Kibir, nâsı ihtikâr, nefsini isti'zâm, hakkı red ve def'dir.  
Ucb: Ni'meti ista'zâm ile Allah'tan olduğuna nazar etmemektir.  
Ni'metin Allah'tan olduğuna nazar, ucb değildir.  
Haset: Bilâ hak başkasının ni'metininin zevâlini temennidir.  
Ribâ: Şirk-i aşğardır. Bundan başka küfr-i ni'mete azim de kebâir-i kalbiyyedendir.
- 13- Rü'yet, ef'âl-i ibâd, istitâ'at, Kelâmullah gibi mesâilde firak-ı sâire ile iştirâk vardır. Netekim, rü'yet mesâilinde Mu'tezile ile, ef'âl-i ibâd mesâilinde Ehl-i Sünnet ile berâberdir.
- 14- Hatâ, nisyân, vesvese tehlike zamanında takiyye ma'fûdur. Takiyye bâtinînin hilâfını izhâr etmektir.
- 15- İbâziyye firak-ı İslâmiyye içinde sıdk ile ma'rûftur. En doğru söyleyen, mesleğine, ahlâkına, sözüne en ziyâde dikkat eden firkadır. Buna mebnî İbâziyye içinde melâhide gizlenememiştir.

Müslümânlar arasında sıkı bir tazâmun kabul ederler. Fakat o emr-i İllâhîyi nakz eden, o haktan mahrum olur, ondan berâ'at vacip olur, meğer ki, şart-ı mucibince tevbekâr ola.

\*\*\*

(Mâ ba'd)

#### İbâziyye Kolları

İbâziyye birtakım kollara ayrılmıştır. Bunlardan Basra'lı (Yezîd b. Ebî Enîse)nin etbâ'ına (Yezidiyye) derler.<sup>14</sup> Yezîd, İbâzî iken ber vech-i âtî i'tikâdâtı ilâve etmiş idi.

- 1- Ahir zamanda şerî'at-ı İslâmiyye mensûh olacaktır.
- 2- Acemden birisi gelecek, ona semâdan kitâp nâzil olacak, Kur'ân'daki sâbi'e, O nebinin ümmeti olacaktır.
- 3- Zünûb-ı sağîre ve kebîre şirktir.
- 4- Hazret-i Muhammed aleyhi's-salâtü ve's-selâm'ın nübüvvetini ikrâr eden, dinine girmese de Mümindir.
- 5- Elleriindeki kitaba göre salât ve savm vacip değildir; lâzım olan tahâret ve safâ-ı bâldır (akıl sağlığı); İblîs, Melek-i Tâvûs'tur; muhâliflerin emvâli helaldir.

İbâziyye, Şerî'ata zâhiren ve bâtınan mütemessiktir. Hiçbir veçhile mu'âne-i Rasûl kastetmez, maksadı Hakk'a ma'tûftur. Kur'ân-ı Kerim'e o derece mütemessiktir ki; Kur'ân'a muhalefeti, velev ki, vücûb ve tahrîmi i'tikâd ederek günâhkâr olsun; yine küfür addeder. Allah'ın inzâl ettiği şey ile hükmetmediler, diye Hazret-i Osman ile Hazret-i Ali'den müteberrî oluyorlar. Şerî'at-ı İslâmiyye'nin neshini hatıra getirmezler, hâtıra getirmeği de kebîre addederler. Nübüvvet-i Muhammediyyeyi ikrâr edene değil, bir ve takvâ olmayana bile Mûmin demezler. Salât ve savmı iskât edenini değil, târikî bile îmândan çıkarırlar. Kitâp ve Sünnet, icmâ' haricinde hiçbir şeyi kabul etmezler. Günâh, sâhibini işrâka kadar göndermez. Yezidiyye mezhebi İbâziyye'nin ğuluvvudur. İbâziyye'nin, imâmın ta'yini hususlarında ihtilâf dolayısıyla, başka kolları da vardır.

Bütün İbâziyye kolları Yezidiyye'den müteberrî olup demlerini, mallarını istihlâl ederler. El-yevm İbâziyye'nin maksatları ancak adl ile icrâ-yı ahkâmıdır. Bu husûsta kendileriyle beraber olanları tevellî ederler. Mezheplerini ilzâm eylerler, cebren iltizâm ettirmek isterler.

<sup>14</sup> Yezîdilik, ismi ve menşei hakkında çeşitli görüşlerin ileri sürüldüğü bir fırkadır. Bilgi için bkz. Fığlalı, E. Ruhi (2008). *Günümüz İslam Mezhepleri*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, s. 501-521.

### Sonuç ve Değerlendirme

İzmirli İsmail Hakkı, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş sürecinde bilgi birikimi, entelektüel düzeyi, ifa ettiği görevler ve yazdığı eserlerle iz bırakan bilginlerden biridir. Yaşadığı dönemin şartları ve imkanları gereği o, gördüğü hem medrese hem de mektep tedrisatının sağladığı yetkinlikle felsefenin yanısıra dinî ilimlerin hemen hemen her dalında eser telif etmiştir. Ayrıca çeşitli dergi ve gazetelerde de ilmî makaleler yayınlamıştır. En önemli eseri ise *Yeni İlm-i Kelam* başlıklı kitabıdır. Bir mukaddime ve iki bölümden oluşacak şekilde planlanan fakat tarihî arka plan, epistemolojik ve kavramsal açıklamaları ihtiva eden giriş kısmı ile ulûhiyyet konularına tahsis edilen ilk bölümü yazılabilmiş, ikinci bölüm ile sonuç kısmı telif edilememiş olmasına rağmen adı geçen eser, Kelam ilminin tarihî seyrinde yeni bir döneme isim olmuştur.

Kelam ilminin mevcut felsefî ekolleri dikkate alarak şekillenmesi gerektiğini düşünen İzmirli, *Yeni İlm-i Kelam* isimli eserinde tarihte iz bırakan mezhep ve fırkalar hakkında kısaca bilgi verdikten sonra günümüzde mevcut ekolleri de tanıtmaya çalışmıştır. Kelam ilminin gayesini, iman akidelerini aklı delilleriyle ortaya koyup bid'at fırkaları reddetmek, şeklinde ifade eden İzmirli açısından bu ilimle iştigal edenler, teşekkül süreçleri, akideleri, siyasal tutumları ve tarihî seyirleri açısından fırkalar ile düşünce akımlarını iyi tanıyıp topluma da tanıtılmaları gerekmektedir. *Yeni İlm-i Kelam* isimli eserinde İzmirli, fırka ve mezheplere dair bilgiler de vermiş, bu arada İbâdiyye Fırkası'na da birkaç cümle ile temas etmiştir. İbâdiyye Fırkası hakkında biraz daha ayrıntılı bilgi içeren ve *Mahfil Mecmû'a-i İslâmiyyesi*'nin otuz yedi, otuz dokuz ve kırkinci sayılarında üç parça halinde yayımlanan "Fırak-ı Mevcûde-i İslâmiyyeden: İbâdiyye Fırkası" başlıklı makalesinde İzmirli, günümüzde varlığını sürdüren İbâdiyye hakkında bilgi vermeden önce Hâriciler ya da Harûriyye'nin ortaya çıkışını tasvirî bir yöntemle açıkladıktan sonra onların itikadî ve fikhî esaslarının yanında siyasî tutumlarını da kapsayacak şekilde din anlayışlarını, diğer mezheplerle de karşılaştırarak dikkat çekici bir şekilde ortaya koymuştur. Hâricilerin mümeyyiz vasıflarının Kur'ân'a zahiren sıkı sıkıya bağlılık ve muhalifleri tekfir etmek olduğuna dikkat çeken İzmirli, bu tutumlarından dolayı onların kendi aralarında da sürekli ayrılığa düştüklerini ifade etmiş, neticede söz konusu katı ve dışlayıcı tutumu terk ederek daha makul bir tavır benimseyen İbâdiyye'nin günümüze kadar yaşadığını vurgulamıştır.

Müellif makalesinde, İslam tarihinde ortaya çıkan fırka ve mezhepleri klasik dönem İslam Mezhepleri Tarihi yazarlarının yaptığı gibi 73 fırka rivayetini esas alarak bir tasnif usulüne girmeksizin, incelenen fırka ya da mezhebi isim problemi üzerinden başlatan çağdaş bir yaklaşımla ele almıştır. İzmirli, İslam Mezhepleri Tarihinde zümreleşmeleri ifade eden fırka kavramından hareketle İbâdiyye'yi ait olduğu zaman ve mekânı dikkate alarak açıklamış, mezhebin görüşlerini ve o görüşleri ortaya çıkaran siyasî hadiseleri bu kısa makalesinde ifade etmiştir.

Hız. Peygamber'in irtihalinden sonra ilk dönem İslâm toplumunda ortaya çıkan dinî ve siyasî ayrılıkları sosyal ve beşerî faktörleri hesaba katmamak olayların tahlilini ve tarihî süreci aydınlatmakta yetersiz kalacaktır. İzmirli İsmail Hakkı, kendi döneminde hâkim olan bakış açısı ve telif anlayışının çok üzerinde bir tarihsel perspektif içerisinde olayları ve olguları değerlendirmiş, sonraki nesillerin dikkate alabileceği akademik bir bakış açısını miras bırakmıştır.

### Kaynakça

- Abdülhamid, İrfan (1984). *Dirasât fi'l-Fırak ve'l-Akâidü'l- İslâmiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- Akman, Durmuş (2014). *Haricî Fırkalarından Necedât'ın Doğuşu ve Başlıca Görüşleri*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun.
- Bağdâdî, Abdulkâhir b. Tahir (1948). *el-Fark Beyne'l-Fırak*. thk. Muhammed Zâhid b. el-Hasan el-Kevserî. Kahire: Matba'atü'l-Maârif.
- Baloğlu, A. Bülent (1996). İsmail Hakkı İzmirli'nin Yeni İlmî Kelam Anlayışı. *İzmirli İsmail Hakkı Sempozyumu, 24-25 Kasım 1995*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 93-108.
- Belâzurî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ (1996). *Ensâbü'l-Eşrâf*. thk. S. Zekkâr-R. Zirikli. Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- Büyükkara, M. Ali (2005). Bir Bilim Dalı Olarak İslâm Mezhepleri Tarihi ile İlgili Metodolojik Problemler. *İslâmî İlimlerde Metodoloji: Usûl Mes'alesi I*. İstanbul: Ensar Yayınları, s. 441-491.
- Çetinkaya, B. Ali (2017). İzmirli İsmail Hakkı (1868-1946). *XIX. Yüzyıldan Günümüze Çağdaş İslam Düşünürleri*. ed. Kemal Sözen-Ali Kürşat Turgut-Sabri Yılmaz. İstanbul: Divan Kitap, s. 93-127.
- Dalkılıç, Mehmet (2009). Sufriyye. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, (c. XXXVII, s. 472-473).
- Demirci, Mehmet (1989). Ahsâî. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, (c. II, ss. 177-178).
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen (1950). *Makâlâtü'l İslâmiyyîn ve İhtilâfû'l-Musallîn*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye.
- Fırlalı, E. Ruhi (1975). Hâricîliğin Doğuşuna Tesir Eden Bazı Sebepler. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. c. XX, s. 219-247.
- Fırlalı, E. Ruhi (1978). Hâricîlerin Doğuşu ve Fırkalara Ayrılışı. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XXII, s. 245-275.
- Fırlalı, E. Ruhi (1985). İslam Mezhepleri Tarihi Araştırmalarında Karşılaşılan Bazı Problemler. *Uluslararası Birinci İslam Araştırmaları Sempozyumu, Tebliğler ve Müzakereler*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları.
- Fırlalı, E. Ruhi (1991). Bahâilik. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, (c. IV, ss. 464-468).
- Fırlalı, E. Ruhi (1997). Hâricîler. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, (c. XVI, ss. 169-175).
- Fırlalı, E. Ruhi (2008). *Günümüz İslam Mezhepleri*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları.
- Hizmetli, Sabri (1996). İzmirli İsmail Hakkı'nın İlmî Şahsiyeti. *İzmirli İsmail Hakkı Sempozyumu, 24-25 Kasım 1995*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 1-25.
- İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed (2000). *Târîhu İbn Haldun, Kitâbü'l-İber ve Divânü'l-Mübtede ve'l-Haber fi Eyyâmi'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men Asarahum min Zevi's-Sultâni'l-Ekber*. thk. Halil Şehade, Süheyl Zekkâr. Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- İzmirli, İsmail Hakkı (2013). *Yeni İlmî Kelam*. sad. Sabri Hizmetli. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Kahraman, Alim (2003). Mahfil. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, (c. XXVII, ss. 333-334).

- Minkarî, Nasır b. Müzâhim (1990). *Vak'atu Siffîn*. thk. Abdusselam Muhammed Harun. Beyrut: Dâru'l-Ceyl.
- Onat, Hasan (2003). *Türkiye'de Din Anlayışında Değişim Süreci*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Onat, Hasan (2003). Türkiye'de İslam Mezhepleri Tarihi'nin Gelişim Sürecinde Prof. Dr. Ethem Ruhi Fırlalı'nın Yeri. *Ethem Ruhi Fırlalı'ya Armağan*. Ankara: Vadi Yayınları, s. 236-254
- Öz, Mustafa (2006). Necde b. Âmir. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, (c. XXXII, ss. 484-485).
- Öz, Mustafa (2010). Şeyhiyye. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, (c. XXXIX, ss. 84-86).
- Öz, A. Gül (2018). *Harici Fırkalardan Acârîde'nin Doğuşu ve Görüşleri*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Antalya.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim (1968). *el-Milel ve'n-Nihal*. thk. Abdülazîz Muhammed Vekil. Kahire: Müessesetü'l-Halebî.
- Taşğın, Ahmet (2013). Yezidiyye. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, (c. XLIII, ss. 525-527).
- Teber, Hatice (2014a). *Haricî-İbâdî Tefsir Geleneği Hüd b. Muhakkem el-Huvvârî ve Tefsîri*. Ankara: İlahiyat Yayınları.
- Teber, Hatice (2014b). Gelenekte Nahvî ve Lügavî Tefsir: Tefsîru Kitâbillâhî'l-Azîz Örneği. *Çukurova Üniveristesesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: XIV/1, s. 291-306.
- Teber, Hatice (2015). Kur'ân Tefsirinde Belâgat: Şiirle İstişâd -Hâricî Tefsir Geleneği Örneği. *İslâm ve Sanat Tartışmalı İlmî Toplantı*. İstanbul: İSAV Yayınları, s. 289-296
- Üzüm, İlyas (2009). Siffin Savaşı. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, (c. XXXVII, ss. 108-109).
- Watt, W. Montgomery (1981). *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. E. Ruhi Fırlalı. Ankara: Umran Yayınları.
- Yıldız, Harun (1999). *Din Siyaset İdeoloji: Haricilik Düşüncesinin Doğuşu*. Samsun: Sidre Yayınları.
- Zirikli, Hayreddin (1976). *el-A'lâm Kamusu Terâcim li-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ*. Beyrut.

EKLER

EK-1 *Mahfil Mecmû'a-i İslâmiyyesi*, İstanbul 1341 (1923), c. IV, sayı: 37, ss. 6-7.



عدد : ۳۷	محتل	۶
<p>متعهدیلر ظهور ایتدی. الیوم حنده بر (مهديه) فرقهسی وارد. بوندن بشفه زول عیسی علیه السلامه اعتقاد طولایسیله هندده کی ( احمدیه ) فرقهسی ( مسیح هند ) نامیه اورته آیلان ، کندیسینی آخر زمانده زول ایدجک اولان حضرت عیسی طاینان ( میرزا غلام احمد ) طرفدن تأسیس اولونمشدر . [۱]</p>	<p>کوندومه مش اولسیدی خلقه مجرد عقلا ربه معرفتالاه واجب اولوردی ( بیورمشلردر . شوحالده معرفت خالقدمه جهل عذر اولمادیکی اصول اعتقادیهده مجرد عقلک کفایتی حسیله بو خصوصه دأثر اجتهاده خطاده شرعاً عذر صایلماز . آنک ایچون اصول مذکوردهه خطانک کفر ویا ضلالت اولدینشده علما اتفاق ایتمشلردر . مابعدی وار</p>	<p>اسکلیل محمد عاطف</p>
<p>۳— حروریلر (۲) ویا خارچیلردن الیوم ایاضیه قوی موجوددر . ایاضیه نیک قفهی ، علماسی ، قفهای مجتهدلری ، کتب مدونه لری وارد . ایاضیه مذهبی زنگبارک مذهب رسمیسیدر . حمازده (بیاضیه) ، افرقاده بئنجی مذهب دینلان مذهب بود . شمالی افرقاده حروریه دن ( صقریه ) قولک ، جزیره الریده ( نجدات عازده ) قولک بولدق لری ده مرویدر . ایاضیه دن متولد برده ( بزیدیه ) فرقهسی وارد وکه موصل حوالینده ساکندر . فقط ایاضیه نیک نایله سندندر .</p>	<p>فرق موجوده اسلامیه دن :</p>	<p>ایاضیه فرقهسی</p>
<p>حروریه نیک ظهوری — حضرت علی کرم الله وجهه زماننده ظهور ایدن صفین حربی مناسبتی ایلد حکمین مسئلهسی تحمیت ایتمش ایدی . حضرت علی نیک عسا کرندن برقصی آکا راضی اولمیرق ده لاحکم الاله ورسوله ، دیرک جناب مرتضایه قارشی گلشدر ایدی . بویه چه ایلك دفعه اولدوق عالم اسلامده قرقه و اختلاف وقوع بولدی . نهران عماریه سنده اهزام کلی ایلد منہزم اولان خارچیلرک بقیه السیونی اطرافه قاچدوق کندولریته طرفدار بولمشدر ایدی . خارچیلر نفسلری فدا [۱] بو مذهب کتابلردن بری حنده جموعه نیک بولسغه سنده معلومات وارد . [۲] حضرت علییه خروج ایتکارندن طولای کندولریته خارسی دیندیک کی ( حرورا ) دینلان علمده طولاندلردن کندولریته حروریهده دینس ایدی .</p>	<p>( ۲۰ نمی سنه دن مابعد ) عراقده کی ( اصولی ) انا عشریه نیک اصول قفه علماسی ، اخباریه ) ده محدثینی دیکلدره . انا عشریه دن ( شیخ احمد الاحسانی ) نیک تأسیس ایتدیکی ( شیخی ) ، ( کاظم الرشتی ) نیک تأسیس ایتدیکی ( کتفیه ) ویا ( رشتیه ) مذهب لری متصوفه انا عشریه دندر . ( میرزا علی ) نیک تأسیس ایتدیکی ( بابیه ) مذهبی شیخی وکتفیه دن متولددر . بادن صوکره بابیه ، ( خالصه ) ، ( قرنیه ) ، ( ازلیه ) ، ( بهائیه ) ناملریله دوت قوله ایرلمش ایدی . ( بهائیه مذهبی ) ، ازلیه رئیس ( میرزا عباس ) ک برادری ( میرزا علی بها ) طرفدن وضع اولونمشدر . کرک بابیه نیک ، کرک بهائیه نیک قرآن مینه بدل برر کتابلری وارد . انبایلیه فی الاصل امامیه دن ایکن برجوق دالقره ، بوداقره ایرلمش ایدی . ( قرامطه ، مبارکیه ) ، ( مهديه ) ، ( باطنیه ) ، ( سبیه ) ، ( صباحیه ) ، ( مستطبه ) قولری اسبابیلیدن منشعب ایدی . ایچلرنده احکام شریعت معتقد اولانلر بولدیک کی احکام شریعتی ابطال ایدلنرده وارد . مهدی منتظر اعتقادی طولایسیله عالم اسلامده شرقده ، غریبه بر طاقم مهیدیلر ویا</p>	<p>( ۲۰ نمی سنه دن مابعد )</p>

موافق اولان قاعدتی ، یعنی ضعف و سائردن ناشی کندیلرله برابر بولونمیلرلی تکفیر ایتمز ، نصب امامی واجب کورمز ، اعتقادلرنجه قرشی اولسون ، اولسون نصب اولوب بین الناس اجرای عدالت ، کتاب و سنت اوامرینه قطعاً اداره حکومت ایدن ذات امامدر . امام ، سیرتی بوزارسه اوکا قارشی خروج واجب اولور . دها صورکه ظهور ایدن (ازارقه) یک شدت کوسترمتش ، اک نهایت اباضیه شعبه سی ظهور ایتمشدر .

عصر ثانی هجریده خلفاء امویه تک نهایت اولان مروان بن محمد زماننده خروج ایدن (عبدالله بن اباض) ک اتباعی اولان اباضیه مذهبی ، اهل سنه اک یقینی در . اباضیه ویا علی الاطلاق حروریه ایله شامده ظهور ایدن ناصبه ی قاریشدر ماملیدر . ناصبه ، علی رضی الله عنیه قدح ایدنلدر ، حضرت علی وآل علی ایذا ایلانلدر ؛ شیعه عثمان (رضی الله عنه) در . تمامیله شیعه یه مقابلدر . اباضیه هم عثمان ، هم علی رضی الله عنهما دن تبری در . یالکز ابوبکر الصدیق ایله عمر الفاروقی (رضی الله عنهما) تولی ایدر . ناصبه ، حضرت علی رضی الله عنیه تکفیر ایتمز ، یالکز تفسیق ایدر . حضرت عثمانی ائمه عدلدن عد ایدر . حروریه هر ایکسیده تکفیر ایدر .

مابعدی وار  
از میرک اسماعیل مفتی

احمدیه مذهبی کتابلرندن بری

قارئین کرامک خاطر قشایدوکه محفلک ۲۹ ، ۳۱ ، ۳۲ نجی نسخه لرنده (احمدیه حرکانی حقتده بعضی نوطلر) عنوانلی بر مقاله مندرج ایدی . امیر مسمود یک طرفندن یازیلان بو مقاله ده ، هندوستانک پنجاب خطه سنده کی (قادیان) بلده سندن ظهور ایتمش اولان (میرزا غلام احمد) ک مسیح

ایتمکندن طولانی کندولرلی «شرائفاً کارانه» لقبی ایله تلیب ایتدیله .

حروریه تک مقصدلری قرآن کریمه معارضه ایتمک دکل ، بلکه ظاهراً وباطناً قرآن کریمه اتباع ایدی . شو قدرکه «مقری» اولوب قیه اولمدقلرندن آیات قرآنیه دن آیات قرآنیه تک دلالت ایتمدیکی مننایی آکلایورلر ایدی . فقه بیامکسزین آیت وحدیت ایله استباط احکامه قائلشمق خطای فاحشه مؤدی اولور ایدی . بوندن طولانی حروریه اک اوفقی بر حادثه دقایق فتوایی بیسله مدکلرندن یکدیکلرلی بیله تکفیر قدر وادیرلر ایدی . حروریه ، کندی دارلرلی دار ایمان و هجرت ، مخالفلرینک دارلرلی دار حرب عد ایتمکله جماعت ایله ، دار ایله دیگر مسلمینک دارلرندن ، جماعتدن آیرلشلر ایدی . سفک دما ایله ، اخذ اموال ایله خروج بالسیف ایله بین المسلمین فتاحداث ایشلر ایدی .

حروریه ، حکیمه راضی اولانلری تکفیر ایتمکله بالنتیجه حضرت عثمان ایله حضرت علی رضی الله عنهما دن تبری اعتقادی بر اساس اولمش ایدی . مذهب حروریه ده اوج اساس وارددر : ۱ - کناه کیری اذتکاب کفر در ، ۲ - حکیمه راضی اولانلردن ، عثمان ایله علی (رضی الله عنهما) دن تبری لازمدر . تبری هر طاعته تقدیم اولتور . ۳ - امام جائزه خروج بالسیف .

اباضیه تک ظهوری - حروریه بر طاقم قوللره آیرلش ایدی . اک اول ظهور ایدن شعبه (محکمه اولی) شعبه سیدر . محکمه اولی حضرت عثمان ایله علی رضی الله عنهما ی ، اصحاب جل وصفینی ، حکیمه راضی اولانلری ، کناهکار اولانلری تکفیر ایدر ، مخالفین اولان مسلمینی تکفیر ایدر ایسه ده آنلره مشرک دیمز ، مذهب لرینه



EK-2 *Mahfil Mecmû'a-i İslâmiyyesi*, İstanbul 1341 (1923), c. IV, sayı: 39, ss. 42-43.

اداره خانہ سی : دارالقنون  
فارشیندہ کاش حسین پاشا  
مدرسہ سی داخلہ در

مرکز نوزیبی :  
باب عالی جادہ سندہ ( اتحاد  
تجارت ) کتب خانہ سی

آبونہ بدلی :  
سنہ لکی ۱۰۰ غروش  
آئی آلیقی ۵۰

آبونہ قیدی معاملہ سی ہر سنہ تک برنجی  
وایکتبی آئی آئینہ اعتباراً اجرا اولونور

دینی ، علمی ، ادبی ، اہلوائی

اسلامک نفعنہ خادم مقالات  
مع التشرک قبول ونشر اولونور

یازانک شخصیتی دکل ، یازانک اہمیتی  
نظردقتہ آلیتیر .

کان یازانک شایان قبول کورودار  
تاریخ میراسیہ دوج ایڈیلیر .

کرتدہ ریلہ جاک آثار ، اوقوناقلی  
ومختصر جہ یازیشتر ، اولمالیدر .

صاحبی ، مدیری ، محرری :

مجموعہ اسلامیت

۱۳۳۸

عدد	جلد	محرر	فی : غروش
۳۹	۴	۱۳۴۳	۵

اباضیه فرقه سی

۳۷ نیمی نسخه دن مابعد

اباضیه مذهبی — اباضیه نك ذكر اولتان اوج اساسدن ماعدا خصوصاً فرك سائر ايله اشتراكی واردو . اباضیه، ظاهراً و باطناً مسلماندر . آنده کی بدعت معانی کتابی معرفت خصوصتده جهلدن ناشیدر . اباضیه نك آری برفقهی واردو، بونکله فقه اسلامی سکره بالغ اولور . اباضیه یه عائد اساسات بروجه آتی بیان اولتور ۱ — کتاب ، سنت ، اجماع ، هجت شرعیه در . قیاس باطلدر .

امامیه ده اباضیه کی قیاسی انکار ایدر .

۲ — اولیاء اللهه توگی ، اعاده اللهدن تبری لازمدر ، تبری نك اشخاصده نیوقی لازمدر .

۳ — امر بالمعروف ، نهی عن المنکرده بولتان ائمه عدل ابوبکر الصدیق عمر الفاروق ، عبدالله . الکندی ، جائدی بن مسعود ، عمران بن قیس بن عمران کی کی ذواتدر .

۴ ائمه دین محکمه اولی ، سوکی عبدالله بن اباضدر . ابوالشئاده ائمه دیندندر . مذعبده کی امامین

ابو سعید محمد بن سعید الکلامی ايله ابن برکدر ۵ — مخالف اولان اهل قبله کافردر ، فقط مشرک دکدر . منا کله لری جائزه موارته لری

حلالدر ، اباضیه علمیه شهادت لری ده جائزدر . مخالفینی سرأ قتل وسی (اسیر آلق) خرامدر . آنجیق نصب

قتال واقامه هجندن سوکره قتل وسی حلالدر . ۶ — دار مخالفین اهل قبله دار توحیددر .

قطر معسکر (اردوگاه) سلطان دارینی در . مرتکب کییره موحددر ، فقط مؤمن دکدر

کفر نعمته کافردر ، کفر ملت ايله کافر دکدر . ۸ — سفارتی جناب حق عفو ایدر . فقط کبائر آنجیق توبه ايله عفو اولتور .

قسمدندر . چونکه یقینات عقليه جمله سندن اولدینی ایچون مسائل مذکورده نك نیوقی شرع شریفک ورودینه متوقفدر . بناء علیه انبیای عظام حضرتانك کتیرمش اولدقلری احکام وحقائق دینی دن بهضلری عقل ايله مستقلا ادراک اولونورسه ده جمله سی معرفتده عقلک غیر کافی اولدینی نظاهر ایجتش اولور .

اساساً عقل بشر حد ذاتنده ضعیف ، عاجز وشوایب وهم ايله مدخلدار اولدیندن شبهات کتیره به معروض بولدینی وعلی التفصیل جزئیات مصالحتی معرفتدن قاصر و اکثر ناسه نظراً کلیات مصالحتی

ادراکدن عاجز اولدینی ایچون هر خصوصجه شایان اعتماد اوله ماز . آنک ایچوندرکه خالق تعالی

حضرت لری انبیای کرامی ارسال ايله امور دینی و دنیویه لرنده ناسک محتاج اولدقلری احکام وحقائق

تبیخ و تلمیح ایدرک حقه ارشاد بیوره شلردر . علاوه اولوق اوزره شونی ده بیان ایدم که : عقل

صراط مستقیمه هدایتده غیر کافیدر . چونکه عقل ، خطایات شارعی ، مصالح دین و دنیایی

معرفت ایچون آلت اولدیندن توفیق صمدانی به مظهر اولمادقجه حصول معرفت وهدایتده کفایت

ایتمز . زیرا آلت حتم ذاتنده عاجز اولدینسندن فاعلک معارضتی اولمادقجه مطلوب اولان فعلی وجوده

کتیرمز ، بناء علیه مکلفینه احکام شرعیینی ایجاب ، عبادی صراط مستقیمه هدایت ایلمن عقل ذکل ،

آننجیق عقل واسطه سببه الله تعالی حضرت لریدر . آنک ایچون ارباب عقل و ذکادن عنایت السیه

وتوفیقات صمدانی دن محروم اولانلر مجرد عقل لری و ذکالریه طریق حتی ، سبیل رشادی بوله میوب

ضلال و خسرانده قاهره قبحو و هلاک اولمش و اولوبورلر .

اسکلی

محمد عاطف

فقط او امر الہیہ فی تقض ایدن، اوحتدن محروم اولور، ائدن برائت واجب اولور، مکرکہ شرط موجبہ توبہ کار اوله [۷]

ازمیری اسماعیل مہنی

### لسان تحصیلتک لزومی:

سطحی بر نظرله بیله باقیلسه کورولورکہ مخلوقات الہیہ، جنسآدک، نوعآده بربریتہ تمامیلہ بکزمہ من. حد وحصرتہ امکان تصور اولولونامایان بدایع کونیہ شکل، رنگ، رایحه، صوت و سائرہ اعتباریلہ یکدیگرئدن ایجه فرقیلدر.

فاطر مطلق حضرتلری، قدرت، کاملہ و معجزہ سنی کوسترمک ایچین اولمالی کہ فی تنساهی مبدعاتی، قابریقہ معمولاتی کی برقاچ قالب اوزمہ رینہ دوکوشمش، مصنوعاتک هر برنده آیری برکال خلقت کوسترمش. آفرینشی اکمل بولونان انسانلری ده یوز وسوز اعتباریلہ باشقه باشقه یاراتمش. داهای غریبی برلسان ایله قونوشان آدم وحوانک احفادی فی لغات مختلفه والسنة متشوعه ایله متکلم قیلمش، صور والسنة اختلافی کی حکمت جلیله سنی ده (ومن آياته خلق السموات والارض واختلاف اللسان والوانکم ان فی ذلك لآیات للعالمین) آیتله بیان بو یورمشدر. مهد بشریتدن آفاق مدنیت ووحشہ یاییلان وافرادیکن کترتی طولایسیله آنجاق ام و اقوام عنوان عمومیسیله صاییلان انسانلرک تقهیم حرامنه واسطه اولان بو کونکی لسانلرک سکزی یوزی متجاوز بولوندیغنی بر برده کورمشدم. بومقدارک یوزده دو قسانی طرح ایدیلسه بیله حال حاضر انسانلریله آکلانمش ایستہ یئلر ایچین بدی، سکزی [۶] مذاهب اسلامیه دن بحث ایدن مؤلین غریبه باضیه بی اسلامک Puritains سی عد ایدرولر (۲) ننه کم بو خصوص بعض مؤلفات غریبه ده وارد

۹ — توبه ایله کناهلر زائل اولور، آتقیق یا عافیه عزم، حقمز اوله رق آلتان بر حق رد شرطدر.

۱۰ — اوامر قرآنیہ غیر مسلمده شاملدر، یالکز مسلمه خاص دکلدر.

۱۱ — اطلاع قصدیلہ ناسک بیلمسی عار اولان خصوصاتندن سؤال دیمک اولان تجسس، غیبت کیره دز. یالکز نظم حال ایدن، مسلمینی شرلرئدن تحذیر ایدن، مفتی به برای استفتا (۱) مراجعت ایدن، برامر منکری تغییر خصوصتده استمانه ایدن، حقنی اظهار ایدن غیبت ایتش اولماز. غیر مسلمه بر قادی قذفده حدی موجبدر.

۱۲ — کبائر اربعه قلبیه شونلردر: کبر، عجب، حسد، ریا. کبر: نامی احتقار، تقسق استعظام، حق رد و دفعدر. عجب: نعمتی استعظام ایله الہدن اولدینته نظر ایتماکدر. نعمتک الہدن اولدینته نظر، عجب دکلدر. حسد: بلاحق بشقه سنک نعمتک ذوالتی نمی در. ریا: شرک اصغردر. بوندن بشقه کفر نعمته عزمده کبائر قایه دندر.

۱۳ — رؤیت، افعال عباد، استطاعت، کلام الله کی مسائله فرق سائرہ ایله اشتراک وارد. نته کم رؤیت مسائله منزه ایله، افعال عباد مسائله اهل سنت ایله برابردر.

۱۴ — خطا، نسیان، وسوسه تهلک کزماننده تقیه مفودر. تقیه باطنک خلافتی اظهار ایتکدر.

۱۵ — باضیه فرق اسلامیه ایچنده صدق ایله معروفدر، اک طوغری سویلیان، مسلکته، اخلاقه، سوزینته اک زیاده دقت ایدن فرقددر بوکا مینی باضیه ایچنده ملاحظه کیزله، ماشدر.

مسلمانلر ارمنده صیتی بر قضا من قبول ایدرلر.

(۱) بکا فلان شویله، بوبله بادی بو پایده خلاص ایچون طریق ندر؟ کی.

EK-3 *Mahfil Mecmû'a-i İslâmiyyesi*, İstanbul 1341 (1923), c. IV, sayı: 40, ss. 55.

اداره خانہ سی : دارالقنونی  
قارشینده کاش حسن پاشا  
مدرسه سی داخلہ دور

دینی، علمی، ادبی، اجتماعی

اسلامک نفعنه خادم مقالات  
مع التشریح قبول ونشر اولونور

پازانک شخصدی دکلا، یازینکده، هیج  
نظردقه آلتیور .

مسکز توزیعی :  
باب عالی جاده سنده ( اتحاد  
تجارت ) کتبخانه سی

کلن یازاردن شایان قبول کورولنور  
تاریخ سیراسیله دوچ ایدیلتیر .

آبونه بدلی :  
سنه لکی ۱۰۰ غرون  
آلتی آلتی ۵۰

کرنده دربله چک آتور ، اوتونانی  
و مختصرجه یازیلش، اولالیدر .


آبونه قیدی معاملہ سی هر بینه تک برنجی  
وایکتبی آلتی آلتی دنه اعتباراً انجرا اولونور

صاحبی ، مدبری ، محرری :

مجموعه اسلامیه سی

۱۳۳۸

عدد	جلد	صفه	فی : غرون
۴۰	۴	۱۳۴۲	۱۰



۵۵	مخفل	عدد : ۴۰
<p>اباضیه شریعتی ظاهر آ و باطناً متمسکدر . هیچ بوجهه معاندت رسول قصادتیز ، مقصدی حقہ معلوفدر . قرآن کریمه اودرجه متمسکدرکه قرآنه مخالفتی ، ولوکه وجوب و تحریمی اعتقاد ایدرک کناہکار اولسون ، ینتکفر عبد ایدر . الہک ازال ابتدکی شی ایلہ حکم ایتدیله ذبیه حضرت عثمان ایلہ حضرت علیدن متیری اولیورلر . شریعت اسلامیہ نیک نسختی خاطرہ کتیرمزله خاطرہ کتیرمکی ده کیره عد ایدرلر . نبوت محمدیہنی اقرار ایدنه دکل ، بر وقتی اولمیانہ بیلہ مؤمن دینزلر . صلاۃ وصومی اسقاط ایدنی دکل ، تارکی بیلہ ایماندن جقار برلر . کتاب وسنت ، اجماع خارجنده هیچ برشی قبول ایتزلر . کناہ ، صاحبی اشراکه قدر کوندرمن . بزیدیه مذهبی اباضیہ نیک غلوی در . اباضیہ نیک ، امامک قمینی خصوصاً ختلاف طولاییدیلہ ، بشقه قوللری ده واردو [۱]</p>	<p>ایتمکه منحصر و متعین ددرلر . نصوص مزبورہ نیک حکمی ایسه متعین الارادہ بولان معنائک وجوب تصدیقی و منکریتک کافر اولمیدرکه اشبو صفتی حائر نصوص ایجریستده خلافتہ دلیل عقلی قاطع قائم اولمش هیچ بر نص یوقدر . ایکنجی قسم . که متواتر ظاهر المناددر . کندیلرندن تبادر ایدن معنای ظاهر دن باشقه ولو بعد اولسه بیلہ بر معنای حلی احتمالی بولونان نصوص متواترہ درکه بونلرک شرعاً حکمی متبادر اولان معنائک وجوب تصدیقی و شاید اومعنائک تقیضنه قائم بر دلیل قاطع عقلی بولورسه تاوللر نیک جائز اولماسیدرکه شو صورتله آرالرنده بر توفیق بولی آجامش اولور . بر غمہلی جودت</p>	
<p>بتون اباضیه قوللری بزیدیه دن متیری اولوب دملرشی ، ماللرشی استحلال ایدرلر . الیوم اباضیه نیک بش میلیون قدر تابعی تخمین اولنه بیلیر . اباضیه نیک مقصدلری ائحقی عدل ایلہ اجرای احکامدر ، بو خصوصنده کندیلر بیلہ برابر اولانلری تولی ایدرلر . مذهب لری الزام ایلرلر ، جبراً التزام ایتدیرمک ایتزلر .</p>	<p>اباضیه فرقه سی (مابعد)</p>	
<p>از میرکی اسماعیل مہدی (۱) تلا حاشیہ قولی عندئذہ عبداللہ بن اباضدن سوکره امام حارث بن مزید الااضی در ، استطاعت فعل ایلہ براردر . دیگر قولارہ کوره استطاعت فائدن اولدرکه اهل سنت مذهبیه موافقدر . حفصیه عندئذہ ابن اباضدن سوکره امام حفص بن مئدام در . شرک ایلہ ایمان آردسنده معرفتہ الله واردو . الہی بیلان مشرک اولاز ، مؤمن اولقی ایچون معرفتہ الله دن سوکره رسول اکرمه ، جنت و ناره ایتمیق ، بوتون مہرمائی ترک ایتک لازمدر .</p>	<p>اباضیه قوللری — اباضیه بر طاقم قولارہ آیرلشدیر . بونلردن بضرملی (بزیدین ابی ایسیه) نیک اتباعنه (بزیدیه) دیرلر . بزید ، اباضی ایکن بروجہ آتی اعتقادانی علاوه ایتش ایدی . ۱ — آخر زمانده شریعت اسلامیہ منسوخ اوله جقدر . ۲ — محمدن بر نبی کلہجک ، آکا سبادن کتاب نازل اوله جتی ، قرآنده کی صابنه ، اوتی نیک امتی اوله جقدر . ۳ — ذنوب صغیره و کبیره شرکدر . ۴ — حضرت محمد علیہ الصلاۃ والسلامک نبوتی اقرار ایدن ، دیتنه کیرمسده مؤمندر ۵ — اللہده کی کتابہ کوره صلاۃ وصوم واجب دکدر ، لازم اولان طهارت و صفای بالدر ، ابلیس ملک طاووسدر ، مخالفلرک اموالی حلالدر .</p>	

**Arapçada “Lahn”ın Dil Çalışmalarına Etkisi**

The Effect Of “Lahn” (Solecism) On Language Studies

**Turan Bahşı**

Arş. Gör. Dr., Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fak., Antalya, Orcid ID: 0000-0003-0900-9258, turanbahsi@akdeniz.edu.tr.

<b>Makale Bilgisi</b>	Article Information
<b>Makale Türü – Article Type</b>	Araştırma Makalesi / Research Article
<b>Geliş Tarihi – Date Received</b>	30 Ekim / October 2020
<b>Kabul Tarihi – Date Accepted</b>	26 Aralık / December 2020
<b>Yayın Tarihi – Date Published</b>	30 Aralık / December 2020
<b>Yayın Sezonu</b>	Ekim – Kasım – Aralık
<b>Pub Date Season</b>	October – November – December

**Atf / Cite as:** Bahşı, Turan, Arapça’da “Lahn”ın Dil Çalışmalarına Etkisi/The Effect Of “Lahn” (Solecism) On Language Studies. *tarr: Turkish Academic Research Review*, 5 (4), 595-606. doi: 10.30622 tarr.818519.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediğı teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and confirmed to include no plagiarism. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr>

**Copyright** © Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey. All rights reserved.



## Arapçada “Lahn”ın Dil Çalışmalarına Etkisi

Turan Bahşı

### Özet

Bu makalede Arapların, acemle (Arap olmayan halkla) bir arada yaşamaya başlamalarıyla birlikte toplumda ortaya çıkan ve zamanla yaygınlaşan dil hatalarının (lahn’ın) Arap dili alanında yürütülen çalışmalar üzerindeki etkisi incelenmektedir. Günlük konuşmalarda ve özellikle Kur’ân tilâvetinde yapılan dilsel hatalar, ilim adamlarını dilin doğru kullanımını sağlamak amacıyla birtakım tedbirler almaya sevk etmiştir. Bu önlemlerin arasında Arap yazısının geliştirilmesine yönelik atılan adımlar ve gramer kurallarını tespit etmek üzere yürütülen çalışmalar bulunmaktadır. Ayrıca dil kullanımına dair hataların şehirlerde yaygınlaşması, sahih dil malzemesini tespit etmeye yönelik çabaları da etkilemiştir. Dilciler, dilin orijinal şeklinin korunduğu bedevîlerin yaşadığı kabilelere müracaat etmişlerdir. Söz konusu faaliyetlerin gerçekleştirilmesinde lahn bir sebep olmakla birlikte, bahsedilen dil çalışmalarının temel amacının lahn’ı önlemek olmadığı; bunun yerine nihâî gayenin Kur’ân dili olan Arapça’nın kayıt altına alınması olduğu gözlemlenmektedir. Öte yandan Arap edebiyatında lahn’ı konu edinen müstakil eserler yazımında ise dil kullanımında yapılan hatalara doğrudan dikkat çekmek ve bu konuda toplumda farkındalık oluşturmak gibi bir amaç taşındığı görülmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Lahn, Gramer Hataları, Nahiv İlmi, Arap Dili, Kelime Derleme.

### The Effect Of “Lahn” (Solecism) On Language Studies

#### Abstract

In this article the effect is examined of solecisms (Lahn) that appears in the society by together living of Arabians and non-Arabians and pervades in time, on studies made in the field of Arabic language. The mistakes which are seen in daily speakings especially while reading the Qur’an, impelled scholars to study for the purpose of providing the correct usage of the language. These actions can be lined up as taking steps aimed at improving the Arabic writing, determination of grammar rules. In addition, the widespread of solecisms in cities has also affected the activities aimed at identifying the authentic language material. The linguists applied to the tribes where the Bedouin lived, where the original form of the language was preserved. Although solecism was a reason for these actions, the final cause of these studies was to chain the Arabic language, the language of the Qur’an. Besides the actions being talked of, aims like pointing to solecisms and creating disparity by writing separate works subjecting solecism in the Arabic Literature had also a strong influence on the society.

**Keywords:** Solecism (Lahn), Grammar Mistakes, Grammar, Arabic Language, Word Collection.

## Giriş

İslâm toplumunda özellikle fetihler sonrası Arapların acemlerle birlikteliği sonucu yaygın biçimde karşılaşılan dilsel hatalar, Arap dili alanında birtakım faaliyetlerin gerçekleştirilmesinde etkili olmuştur. Ülkemizde lahn konusunda yapılan araştırmalar incelendiğinde bu çalışmaların; dilsel hataların ortaya çıkışına<sup>1</sup>, konu hakkındaki rivayetlere<sup>2</sup> ve lahn hakkında yazılan eserlere<sup>3</sup> odaklanıldığı görülmektedir. Söz konusu eserlerde lahn'ın dil faaliyetleri üzerindeki etkisinden genel hatlarıyla söz edilmiştir. “Arapçada ‘Lahn’ın Dil Çalışmalarına Etkisi” başlıklı bu makalede ise dilsel hataların Arap dili alanında yürütülen çalışmalara sebep, amaç ve metot bağlamındaki etkisinin belirginleştirilmesi hedeflenmektedir. Konunun dayandığı fikrî zemini oluşturması bakımından öncelikle lahn kavramının mahiyetinden söz edilecektir.

### 1. Bir Kavram Olarak Lahn

“Lahn” kelimesi, (لَحْن - يَلْحَن) fiilinin mastarı olup sözlükte yönelmek, meyletmek, üstü kapalı konuşmak, nağme yapmak, dili hatalı kullanmak, sözün anlam ve üslubu gibi mânalara gelmektedir.<sup>4</sup> Söz konusu kelimenin Arapça’da ezdâd/zıt anlamlı kelime türlerinden biri olduğu; dolayısıyla dilin hem hatalı hem de doğru kullanımlarına “lahn” adı verilmektedir.<sup>5</sup> Kur’ân’da ise bu kelime üslup anlamıyla<sup>6</sup> “وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ”<sup>7</sup> “Şüphesiz sen onları, sözlerinin üslubundan/konuşma tarzlarından tanırsın.”<sup>7</sup> âyetinde yer almaktadır.

Arap dili alanında çalışmalar yürüten ilim adamları “lahn” kelimesinin zikredilen mânaları arasından daha çok “konuşurken ya da bir metni okurken nahiv ve sarf ilmi kurallarına aykırı davranmak ve kelimelerin telaffuzunda hata yapmak” anlamlarıyla ilgilenmişlerdir.<sup>8</sup> Kûfe dil mektebinin önde gelen âlimlerinden İbn

<sup>1</sup> Ahmet Karadavut, “Arap Dilinde Lahn’ın Doğuşu”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1997, sayı: 7, s. 325-350; Şahabettin Ergüven, “Arap Dilinde Lahn’ın Ortaya Çıkışı ve İlk Görüntüleri”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2007/1, cilt: VI, sayı: 11, s. 155-183.

<sup>2</sup> Mehmet Nafi Arslan, “Klasik Arap Edebiyatında ‘Lahn’ Konulu Rivayetler”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2018, cilt: XVIII, sayı: 2, s. 421-447.

<sup>3</sup> Nevin Karabela, “Arapçada Dil Hataları ve Kisâî’nin *Mâ Telhanu Fihî’l-Âmme*’si Üzerine”, *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, 2011, cilt: XI, sayı: 32, s. 93-104; Selman Yeşil, Harîrî’nin Lahn Anlayışı, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır 2017. Bu çalışmaların yanı sıra Ayhan Kaya tarafından lahn’ın nahiv ilminin doğuşundaki rolünü tespit etmeye yönelik bir makale de kaleme alınmıştır. Bkz. Ayhan Kaya, “Arap Dilinde Lahnin Nahiv İlminin Ortaya Çıkmasındaki Rolü”, *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, 2015, sayı: 40, s. 53-72.

<sup>4</sup> Halil b. Ahmed, el-Ferâhîdî, *Kitâbu’l-‘ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî, İbrâhîm es-Sâmerrâ’î, Beyrut 1988, c. III, s. 229-230; Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd, *Tâcu’l-luğa ve sühâhu’l-‘Arabiyye*, thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr, Dâru’l-‘İlmi li’l-Melâyîn, Beyrut 1987, c. VI, s. 2193-2194; İbn Manzûr, Ebu’l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî, *Lisânu’l-‘Arab*, Dâru Sâdir, Beyrut 1414, c. XIII, s. 379-383.

<sup>5</sup> İbnu’l-Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım, *Kitâbu’l-‘ezdâd*, thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrâhîm, el-Mektebetu’l-‘Asriyye, Beyrut 1987, s. 238.

<sup>6</sup> Neseî, Ebu’l-Berekât Hâfîzüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd, *Medâriku’t-tenzil ve hakâiku’t-te’vil*, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 2005, c. III, s. 329.

<sup>7</sup> Muhammed, 47/30.

<sup>8</sup> Yakûb, Emîl Bedî, *Mevsû’atu ‘ulûmi’l-luğati’l-‘Arabiyye*, Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, Beyrut 2006, c.VII, s. 502.



Fâris (ö. 395/1004) lahn’ı, sözün doğru kullanım şeklinden uzaklaşılması şeklinde tarif etmekte ve bu anlamın kelimeye sonradan yüklendiğine dikkat çekmektedir. Çünkü İbn Fâris’e göre fasih konuşmaya özen gösteren safkan Araplar sahip oldukları selika/dil melekesi sayesinde dilsel hatalar yapmaktan uzak durmuşlardır.<sup>9</sup>

Kısaca dil hataları şeklinde ifade edebileceğimiz lahn’ın Arap dilinde ne zaman ortaya çıktığı kesin olarak bilinmemektedir. Bununla birlikte dil bilginlerinin câhiliye dönemine ait dil malzemelerini şahit olarak kabul etme hususunda ittifak halinde olmalarından hareketle söz konusu dönemde dil hatalarının yaygın olarak yapılmadığı ifade edilmektedir.<sup>10</sup> Hz. Peygamber döneminde ise çok nadir olmakla birlikte bu tür hatalarla karşılaşıldığına dair bazı rivayetler bulunmaktadır.<sup>11</sup> Onun vefatından sonra ise lahn hadiseleri toplumda daha sık görülmeye başlamıştır.

## 2. Lahn’ın Toplumda Yaygınlaşması

Hz. Peygamber döneminden sonra yaygınlaşan dil kullanımındaki hatalar karşısında halifeler insanları uyurma gereği hissetmişlerdir. Örneğin, Hz. Ebûbekir (r.a.) “لَا تُقْرَأُ فَاسْقِطُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أُقْرَأَ فَالْحَنُّ” “Okurken bir kelimeyi düşürmeyi lahn yapmaya tercih ederim.”<sup>12</sup> sözleriyle bir kelimenin okunuşu esnasında yapılan hatanın, o kelimeyi hiç söylememekten daha kötü bir sonuç ortaya çıkardığına dikkat çekmiştir.

Benzer şekilde Hz. Ömer (r.a.) de dilin yanlış kullanımlarını işitince muhataplarını uyarmıştır. O, bir gün okla atış eğitimi yapan bir gruba rastlamış ve onların hedefe isabette başarısız olduklarını görünce ihtarda bulunmuştur. Bunun üzerine meclistekilerden biri, kendilerinin henüz eğitim safhasında olduklarını anlatmak için “إِنَّا قَوْمٌ مُتَعَلِّمُونَ” ifadesi yerine i‘râb hatası yaparak “إِنَّا قَوْمٌ مُتَعَلِّمِينَ” demiştir. Bunun üzerine, Hz. Ömer “وَاللَّهِ لَخَطَأُكُمْ فِي لِسَانِكُمْ أَشَدُّ عَلَيَّ مِنْ خَطَأِكُمْ فِي رَمْيِكُمْ” “Konuşurken yaptığınız hata bana, atıştaki kusurunuzdan daha ağır geldi.” diyerek onlara Hz. Peygamberin “رَجِمَ اللَّهُ امْرَأً أَصْلَحَ مِنْ لِسَانِهِ” “Konuşmasını düzelten kimseye Allah rahmet etsin.” şeklinde bir nasihatini bulduğunu söylemiştir.<sup>13</sup>

Lahn’ın insanlar arasında giderek yaygınlık kazanmasında hiç şüphesiz sosyolojik nedenler önemli bir rol oynamaktadır. Şöyle ki bu dönemde Müslüman Araplar, fetihlerle birlikte ülkelerinin dışına çıkmış ve bu coğrafyada artık Arap olmayan kişilerle gündelik hayatta birlikte yaşamaya başlamışlardır. Söz konusu karma toplumda İslâmiyet’i tercih eden acemler, Kur’ân’ın kendisiyle indirildiği

<sup>9</sup> İbn Fâris, Ebu’l-Hüseyn Ahmed, *Mu’cemu mekâyisi’l-luğa*, thk. Abdusselâm Muhammed Harun, Dâru’l-Fikr, yy. 1979, c. V, s. 239

<sup>10</sup> Karabela, “Arapçada Dil Hataları ve Kisâi’nin *Mâ Telhanu Fihi’l-Âmme*’si Üzerine”, s. 93-104.

<sup>11</sup> Hz. Peygamber huzurunda konuşurken lahn yapan birini görünce sahabeye hitaben “أُرْشِدُوا أَعْيَانَكُمْ” “Kardeşinize doğrusunu gösterin.” buyurmuştur Bkz. Hâkim, Muhammed b. Abdillâh, *el-Müstedrek ala’s-Sahihayn*, (nşr. Mustafâ Abdulkâdir Ata), Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, Beyrut 1411, c. II, s. 477, h.n. 3643; İbn Cinnî, Ebu’l-Feth Osmân b. Cinî el-Mevsilî, *el-Hasâis*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr, el-Mektebetu’l-İlmiyye, yy. tsz., c. II, s. 8; Suyûtî, Ebu’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *el-Muzhir fi ‘ulûmil’l-luğa ve envâihâ*, nşr. Fuad Ali Mansûr, Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, Beyrut 2014, c. II, s. 341.

<sup>12</sup>Suyûtî, *el-Muzhir*, c. II, s. 341.

<sup>13</sup>Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn, *Mu’cemu’l-udebâ*, thk. İhsân Abbas, Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, Beyrut 1993, c. I, s. 16-17.

Arapça'yı<sup>14</sup> öğrenmeye gayret etmişlerdir.<sup>15</sup> Doğal olarak onlar bu dili öğrenirken de birtakım dil hataları yapmışlardır. Çünkü yeni bir dil öğrenen kişinin ilk aşamada harfleri mahreçlerine uygun telaffuz etmesi ve dilin gramer kaide ve kurallarına riayet etmesi diğer bir ifadeyle doğru bir dil becerisi edinimi oldukça zordur.<sup>16</sup> Başlangıçta şehirlerde Arap olmayan kişilerin dillerinde görülen lahn, zamanla Arapların dillerine de sirayet etmiştir. Şöyle ki; İbn Haldun (ö. 808/1406), Araplar ve diğer milletlerden müteşekkil yeni nesilde selîkanın/dil melekesinin kaybolmasını onların sürekli acemlerin yanlış dil kullanımlarını işitmelerine bağlamaktadır.<sup>17</sup>

Bu dönemde görülen dil hatalarına dair verilen anekdotlarda da görüldüğü üzere lahn'ın ortaya çıkış alanlarından biri gündelik hayattaki konuşmalardır. Günlük konuşmaların yanı sıra dilsel hatalara zaman zaman resmî yazışmalarda da rastlanmaktadır. Hz. Ömer, hilafeti döneminde Kûfe ve Basra valiliklerinde bulunan Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin (ö. 42/662-63) kâtibine yazdığı bir mektupta “من أبو موسى” şeklinde i'râb hatası bulunduğu için kızmış ve Ebû Mûsâ'ya, söz konusu yanlıştan dolayı kâtibini cezalandırmasını istemiştir.<sup>18</sup>

Lahn hadiseleri arasında ilim adamlarını bazı önlemler almaya sevk eden temel sebep lahn'ın günlük konuşmalar ve yazışmalar dışında Kur'ân tilâvetinde de görülmesidir. Çünkü Kur'ân okunuşunda yapılan dil hataları âyetlerin anlamı üzerinde gerek itikadî gerek fikhî birtakım hükümlerin farklılaşmasına neden olabilmektedir.<sup>19</sup> Bahsedilen duruma Hz. Ömer'in (ö. 23/643) halifeliği zamanında yaşanan şu hadise örnek gösterilebilir: Bir bedevî, Kur'ân öğrenmek istediğini belirtmiş, bunun üzerine sahâbeden biri kendisine Tevbe sûresini öğretirken “أَنَّ اللَّهَ” “تربى من المشركين ورسوله” “Allah ve Rasûlü, müşriklerden uzaktır,”<sup>20</sup> âyetine gelince rasûl kelimesini merfû' yerine mecrûr okumuş. Söz konusu hatalı okunuşa göre de “Allah müşriklerden berî olduğu gibi Rasûlünden de berîdir” şeklinde bir anlam ortaya çıkmıştır. Bunu duyan bedevî: “Allah gerçekten Rasûl'ünden berî midir?! Eğer Allah, Rasûlünden beraat etmişse ben haydi haydi beraat ederim.” demiştir. Hz. Ömer'e bedevî'nin sözleri ulaşınca, onu yanına çağırılmış ve bu sözlerinin nedenini sormuştur. Bedevî başından geçenleri anlatınca Hz. Ömer de ona âyetin doğru okunuşunu öğreterek “Kur'ân'ı (Arap) dilini bilen kimselerden başkası okutmasın!” demiştir.<sup>21</sup>

<sup>14</sup> Kur'ân'ın Arap diliyle nazil olmasının hikmetleri için bkz. Yasin Pişgin, “Son İlahi Kitabın Dili Olarak Arapçanın Seçilmesi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2016, sayı: 28, s. 489-518.

<sup>15</sup> Kenan Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi-II*, Fenomen Yayınları, Erzurum 2017, s. 23.

<sup>16</sup> Halim Öznurhan, “Kur'an'ın Arap Diline Tesiri”, *İslam Öncesi Araplarda Dil ve Edebiyat*, edt. Mustafa Çağrı, Kuramer Yayınları, İstanbul 2019, s. 120.

<sup>17</sup> İbn Haldûn, Ebû Zeyd Velîyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, thk. Abdullâh Muhammed ed-Dervîş, Dâru'l-Belhî, Dimaşk 2004, c. II, s. 176.

<sup>18</sup> Bkz. Ebu't-Tayyib el-Luğavî, Abdülvâhid b. Alî, *Merâtibu'n-nahviyyin*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, el-Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrut 2009, s. 19; Suyûtî, *el-Muzhir*, c. II, s. 341.

<sup>19</sup> İbn Cinnî, *el-Hasâis*, c. II, s. 246; Kıyasettin Arslan, *Dil-Tefsir ve el-Ferra*, Sonçağ Yayıncılık, Ankara 2020, s. 25-26. Dil-vahiy ilişkisi için bkz. Turan Bahşı, *Mu'tezilî Düşüncenin Temellendirilmesinde Arap Dilinin Rolü (Keşşâf Örneği)*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Antalya 2020, s. 11-16.

<sup>20</sup> et-Tevbe 9/3.

<sup>21</sup> Efgânî, Said, *Min târihi'n-nahv*, Dâru'l-Fikr, Beyrut tsz., s. 9-10; Lahn'a dair verilen örnekler için bkz. Turan Bahşı, *İbn Mâlik ve Nahiv İlmi Açısından el-Elfiyye Adlı Eseri*,

### 3. Lahn’ın Dil Çalışmalarına Etkisi

Lahn’ın dil çalışmaları üzerindeki etkisi; Arap yazısının gelişimine yönelik atılan adımlar, gramer kurallarının tespiti, sahil dil malzemesi derlemek amacıyla gerçekleştirilen çöl seyahatleri ve lahn’ı konu edinen eserler üzerinden incelenebilir.

#### 3.1. Arap Yazısının Gelişimi

Arap yazısı İslâmiyet’in gelişi ile birlikte büyük bir önem kazanmış ve hızlı bir ilerleme kaydetmiştir.<sup>22</sup> Kaynaklarda Arap yazısının ıslahına ve ikmaline yönelik atılan adımların, İslâm medeniyetinde ortaya konan dil çalışmalarının başlangıcını teşkil ettiği ifade edilmektedir.<sup>23</sup> Lahn olgusu, yazının geliştirilmesi amacıyla yürütülen dil faaliyetleriyle yakından ilişkilidir. Zira lahn’ın Kur’ân tilâvetine sirayet etmesi, âyetlerin hatasız bir şekilde okunup doğru anlaşılması için bir takım önlemlerin alınmasını gerekli kılmıştır. Bu amaçla ilk olarak Ebu’l-Esved ed-Düeli (ö. 69/688) tarafından Kur’ân’ın başından sonuna kadar kelimelerin sonlarına i’râb göstergesi olarak noktalar konulmuştur.<sup>24</sup> Lahn hadiselerinden önce ise Ebu’l-Esved’in gerçekleştirdiği gibi sistematik düzeyde bir uygulamaya ihtiyaç duyulmamıştır. Zira Araplar daha önce de ifade edildiği üzere doğuştan gelen dil kabiliyetleri sayesinde dil hataları yapmaktan kaçınarak kullandıkları kelimelerin i’râbına dikkat etmişlerdir. “Naktu’l-mushaf” olarak da bilinen bu faaliyetinde Ebu’l-Esved, kâtibine Kur’ân okurken fetha, kesra ve dammelerin telaffuzu esnasında ağzının aldığı şekle göre harflerin üstüne, altına ve önüne birer, bunların tenvinli halleri için ise ikişer nokta koymasını istemiştir.<sup>25</sup>

Ebu’l-Esved’in bu girişiminden sonra Arap yazısının geliştirilmesine yönelik çabalar devam ettirilmiştir. Rivayet edildiğine göre Emevî halifesi Abdulmelik b. Mervân (ö. 86/705) halk arasında yaygınlaşan dilin yanlış kullanımlarına şahit olunca Irak valisi Haccac b. Yûsuf es-Sekâfi’ye (ö. 95/714) söz konusu hataların Kur’ân’a sirayet etmemesi için tedbir almasını emretmiştir. Haccac da dönemin dil ve kıraat âlimlerinden Nasr b. Âsım el-Leysî (ö. 89/708) ve Yahyâ b. Ya’mer el-Advânî’yi (ö. 89/708) bu faaliyeti yürütmek üzere görevlendirmiştir. Bu iki âlim, Ebu’l-Esved’in ortaya koyduğu uygulamanın bir devamı niteliğinde harflerin birbirine karışmasını önlemek için noktalar koymuşlardır.<sup>26</sup>

Arap yazısını geliştirmeye yönelik bu çabalar nahiv ilminin sistematik bir yapıya bürünmesinde önemli katkıları bulunan Halîl b. Ahmed (ö. 175/791) ile

Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Antalya 2014, s. 3-5. Konu hakkında diğer rivayetler için bkz. Arslan, “Klasik Arap Edebiyatında Lahn Konulu Rivayetler”, s. 430-444.

<sup>22</sup> Kemal Tuzcu, “Arap Yazısının Ortaya Çıkışı (I)”, *Nüşa: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, 2001, cilt: I, sayı: 2, s. 162.

<sup>23</sup> Bu konu hakkında detaylı bilgi için bkz. Ali Bulut, “Arap Yazısı”, *İslam Öncesi Araplarda Dil ve Edebiyat*, ed. Mustafa Çağrıncı, Kuramer Yayınları, İstanbul 2019, s. 327.

<sup>24</sup> Suyûfî, *el-Muzhir*, c. II, s. 341; Ali Bulut, “Sözlü Gelenekten Yazılı Geleneğe Geçiş ve Bunda Kur’ân’ın Etkisi”, *İslam Öncesi Araplarda Dil ve Edebiyat*, ed. Mustafa Çağrıncı, Kuramer Yayınları, İstanbul 2019, s. 108.

<sup>25</sup> Kıfî, Ebu’l-Hasen Cemâluddîn Alî b. Yûsuf, *İnbâhu’r-ruvât alâ enbâhi’n-nuhât*, thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrâhîm, Dâru’l-Fikri’l-Arabî, Kahire 1986, c. I, s. 40; Tefvik Rüşti Topuzoğlu, “Ebu’l-Esved ed-Düeli”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1994, c. X, s. 312.

<sup>26</sup> Sâlih Muhammed, Sâlih Atıyye, *Resmu’l-Mushaf (İhsâ’ ve Dirâse)*, Cemiyeyu’d-Daveti’l-İslâmiyye, Trablus 2001, s. 232-233.

birlikte olgunluk düzeyine erişmiştir. Halil b. Ahmed, Ebu'l-Esved'in koyduğu yuvarlak noktalardan oluşan hareketlerin yerine yatık "elif", "vâv" ve uzatılmış "yâ" harflerinin küçük şekillerinden oluşan fetha, damme ve kesra işaretlerini keşfetmiştir. Ayrıca Halil, tenvin, hemze, şedde, revm ve işmâm gibi imlâ işaretleri için de ilk defa küçük ve kısaltılmış harfleri kullanmıştır.<sup>27</sup> Görüldüğü gibi lahn hadiseleri ilim adamlarını dilin doğru kullanılması üzerinde bir metot belirlemeye sevk etmiş ve bu süreçte Arap yazısı da belli bir ilerleme kaydetmiştir.

### 3.2. Gramer Kurallarının Tespiti

Arap yazısını geliştirmeye yönelik yürütülen faaliyetlerin yanı sıra lahn'ı önlemek için dil alanında gerçekleştirilen bir diğer faaliyet, gramer kurallarının tespit edilmesi ve kayıt altına alınmasıdır. Arap yazısının gelişimine önemli katkılar sunan Ebu'l-Esved'in gramer kaidelerinin tespitinde de Hz. Ali'nin (r.a.) teşvikleriyle bazı çabalarına tanık olunmaktadır. Ebu'l-Esved'den yapılan bir nakilde o, şöyle demektedir: "Bir gün Hz. Ali'nin (r.a.) yanına gittim. Hz. Ali kelâmın isim, fiil ve harften oluştuğunu anlattığı bir sayfayı bana verdi. Bu bilgileri yazmasının sebebini sorduğumda bana 'Etrafımda bazı kişilerin dil kullanımında hataya düştüklerini gördüm. Bu sebeple (dilde) doğrunun yanlıştan ayırt edilebileceği bazı bilgileri yazmayı arzuladım.' cevabını verdi."<sup>28</sup> Bir başka rivayette ise Hz. Ali'nin "*Bu metodu takip et.*" diyerek Ebu'l-Esved'i dil çalışmaları yapması için görevlendirdiği ifade edilmektedir.<sup>29</sup>

Bahsedilen hadiseden sonra olsa gerek Ebu'l-Esved nahiv ilminin temellerini oluşturan küçük bir risâle yazmıştır. Bibliyografya âlimi İbn Nedim (ö. 385/995) meşhur *el-Fihrist* adlı eserinde söz konusu risâleden söz etmektedir.<sup>30</sup> Sonuçta Ebu'l-Esved'in Kur'ân'ın lahn'den uzak bir şekilde okunması ve doğru anlaşılması amaçlarını gerçekleştirmek üzere verdiği hizmetler, nahiv ilminin müstakil bir disiplin olarak ortaya çıkışında büyük önem arz etmektedir. Hatta bu nedenle Ebu'l-Esved'in nahiv ilminin kurucusu olarak kabul edilmesi gerektiği ifade edilmektedir.<sup>31</sup>

Ebu'l-Esved ile başlayıp öğrencileri tarafından devam ettirilen gramer kurallarını tespit için yürütülen çalışmalar, Emevî devrinin sonlarından, Abbasî devrinin başlarına kadar nahiv ilminin kuruluş aşamasını oluşturmaktadır. Sîbeveyh'in (ö. 180/796) *el-Kitâb*'ı ile birlikte nahiv, müstakil ilmî bir disiplin haline gelmiştir. Kısaca ifade etmek gerekirse Hz. Ali ve Ebu'l-Esved arasındaki

<sup>27</sup> Tefik Rüştü Topuzoğlu, "Halil b. Ahmed" *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1997, c. XV, s. 310.

<sup>28</sup> Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, c. I, s. 40.

<sup>29</sup> İbnu'l-Enbârî, Kemaluddîn Abdurrahmân, *Nuzhetu'l-elibbâ fî tabakâti'l-udebâ*, (nşr. İbrahim Samurâî), Mektebetü'l-menâr, Ürdün, 1985, s. 18; Bahşı, *İbn Mâlik ve Nahiv İlmi Açısından el-Elfiyye*, s. 3.

<sup>30</sup> İbn Nedîm, *el-Fihrist fî ahbârî'l-ulemâi'l-musannifîn mine'l-kudemâ ve'l-muhdesîn ve esmâu kutubihim*, nşr. Rıdâ Teceddud, Tahran tsz. s. 45; Bazı araştırmalarda Yahyâ b. Ya'mer ve Nasr b. Âsım gibi ilim adamlarının Ebu'l-Esved'in öğrencileri oluşuna dikkat çekilerek İbn Nedîm'in söz konusu naklinin sahih kabul edilmesine vurgu yapılmaktadır. Bkz. Öznurhan, "Kur'an'ın Arap Diline Tesiri", s. 122.

<sup>31</sup> Bu konu hakkında bkz. Şevki Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye*, Dârü'l-Meârif, Kahire 2008, s. 15.

diyalogda da görüldüğü üzere lahn, Arap dilinin gramerine ilişkin çalışmaların başlatılmasındaki âmillerden biridir. Bir diğer ifadeyle lahn probleminin çözümünde gramer kurallarının tespitine başvurulmuş böylece belirlenen kurallar, Arap dilinin öğretiminde bir kılavuz görevi üstlenmiştir. Ancak şunu da ifade etmek gerekir ki dilin gramer alanına katkı sunmaya yönelik bu faaliyetlerin orjininde Abduh er-Râcihi'nin de vurguladığı gibi salt lahn'a yönelik bir tedbir anlayışı bulunmamaktadır.<sup>32</sup> Çünkü gerçekleştirilen dil çalışmaları incelendiğinde söz konusu faaliyetlerin Kur'ân'ın murad-ı ilâhiye uygun şekilde anlaşılması ve sonraki nesillere doğru bir şekilde aktarılması amacıyla yapıldığı görülmektedir. Nitekim bir tür “gramer uygulaması” olarak tavsif edilen *Me'âni'l-Kur'ân* adlı eserlerde de görüldüğü üzere, ilim adamlarının gramer faaliyetlerindeki temel amacı Kur'ân'ın doğru anlaşılmasıdır. Dilciler Kur'ân'ı anlamak gayesiyle çıktıkları dilin kurallarını tespit yolculuğunda bütünüyle dili mercek altına almışlar, nihayetinde bir dil standartı olarak nahiv ilmini ortaya koymuşlardır.<sup>33</sup>

Gramer faaliyetlerinin ortaya çıkışındaki etkisinin yanı sıra lahn olgusunun, bu çalışmaların yürütüleceği bölgenin sosyo kültürel ve coğrafi özellikleriyle de bir bağlantısı kurulabilir. Şöyle ki dil kurallarının tespitine yönelik ilk çalışmalar Irak bölgesinde gerçekleştirilmiştir. Bu bölge Araplar ve diğer milletlerin bir arada yaşadığı, dil hatalarıyla sıklıkla karşılaşılan bir yerdir. Öte yandan Irak, bedevîlerin yaşamlarını sürdürdüğü çöle sınırı olan bir yerdir.<sup>34</sup> Dolayısıyla söz konusu coğrafya, dil çalışmalarını gerçekleştirecek araştırmacılara bir yönüyle toplumdaki lahn olgusunu yakından gözlemleme diğer yönüyle de onlara lahn'den uzak sahil dil malzemesine kısa yoldan erişme imkânı sağlamıştır.

### 3.3. Dil Malzemesi Derleme Amacıyla Yapılan Yolculuklar

İslam ilim geleneğinde sahil dil materyallerini tespit etmeye yönelik faaliyetlere, Kur'ân'da geçen bazı kapalı ifadeleri daha iyi anlamak ve Arap şiirini metin kanıtı (şâhid) olarak kullanmak gibi amaçlarla erken dönemlerden itibaren başlanmıştır.<sup>35</sup> Dil malzemesinin derlenmesi gayesiyle yapılan çalışmalarda lahn'ın etkili olduğu görülmektedir. Şöyle ki şehirlerde acemlerin yanı sıra Arapların dahi dil hataları yapması, dilcileri dış unsurlardan etkilenmeyen dilin orijinal şeklinin korunduğu bedevîlerin yaşadığı kabilelere seyahat etmelerini gerekli kılmıştır. Şunu ifade etmek gerekir ki lahn hadiselerinden önce de Araplar, fasih bir dile sahip olmaları için çocuklarını çöle yaşayan kabilelere göndermişlerdir.<sup>36</sup> Bu geleneğin devamı niteliğinde Hz. Peygamber de çocukluğunda Bekr kabilesinin Benû Sa'd boyuna gönderilmiştir. Bu hususta Hz. Peygamber'in “Ben Arapların en fasihiyim,

<sup>32</sup> Abduh er-Râcihi, *Fıkhü'l-luğa fi'l-kütübi'l-'Arabiyye*, Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, Beyrut 1972, s. 34-35.

<sup>33</sup> N. Nihal İnce, *Arap Dil İlimleri İle Tecvit Arasındaki Münasebet*, İlâhiyât Yayınları, Ankara 2018, s. 42-43.

<sup>34</sup> Tantâvî, Ahmed, *Neş'etu'n-nahv ve târihu eşheri'n-nuhât*, Kahire 1995, s. 20-21.

<sup>35</sup> Soner Gündüzöz, “Arap Sözlük Bilimi ve Sözlük Çalışmaları”, *İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri, Tarih ve Problemler*, İsam Yayınları, ed. İsmail Güler, İstanbul 2015, s. 26.

<sup>36</sup> Kıyasettin Arslan, “Nahiv Kaidelerinin Tespitinde Kullanılan Kaynaklar”, *Turkish Academic Research Review (TARR)*, 2016, cilt: 1, sayı: 1, s. 61-79; Ergüven, “Arap Dilinde Lahn'ın Ortaya Çıkışı ve İlk Görüntüleri”, s. 179.

çünkü ben Kureyş'tenim. Ayrıca ben Bekr kabilesinin Sa'd boyunda yetiştim." dediği rivayet edilmektedir.<sup>37</sup>

Hicrî birinci asırdan sonra toplumda lahn hadiselerinin artmasıyla birlikte dilin doğru kullanımlarının yanı sıra Araplar'dan yapılan nakillerde sahih bilgileri tespit amacıyla çöl seyahatleri zorunlu bir hal almıştır. Bahsedilen dönemde dil malzemesi derlemek üzere çöle seyahat gerçekleştiren dilcilerden bazıları Halil b. Ahmed (ö. 175/791), Yûnûs b. Habîb ed-Dabbî (ö. 182/798), şair kimliği ile tanınan Halef el-Ahmer (ö. 180/796) ve Asmaî'dir (ö. 216/831). Bu isimlerle birlikte Ebû Zeyd el-Ensârî'nin (ö. 215/830) muasırları içinde çöle gidip bedevîlerden en fazla dil malzemesi derleyen kişi olduğu da ifade edilmektedir. Ayrıca Ali b. Hamza el-Kisâî'nin (ö. 189/805) bedevîlerden öğrendiği bilgileri yazmak için 15 şişe mürekkep tükettiği rivayet edilmektedir.<sup>38</sup>

Hicrî II. asırla birlikte yoğunlaşan çöl seyahatlerinde dilciler, gittikleri kabilelerin, coğrafi olarak yabancı milletlerle temas halinde bulunmamasına özen göstermişlerdir. Çünkü onlar dış unsurlardan izole edilmiş kabile halkının dillerinde lahn'ın bulunmayacağı fikriyle hareket etmişlerdir. Nitekim bu zaman diliminde Arap dilini en fasih konuşan kişilerin, bedevî Araplar olduğu; onların isteseler bile dil hatası yapamayacakları birçok dilci tarafından ifade edilmektedir.<sup>39</sup> Bazı kaynaklarda söz konusu dönemde dilcilerin seyahat ettikleri bazı kabilelerin isimlerinden oluşan referans listelerine rastlanılmaktadır. Örneğin Fârâbî (ö. 339/950), *Kitâbu'l-hurûf* adlı eserinde, fasih dili yerleşik hayata geçenlerden değil de, bizzat bedevîlerden öğrenen Basra ve Kûfe dilcilerinin Kays, Temîm, Esed, Tay ve Huzeyl kabilelerine seyahat ettiklerini söylemektedir.<sup>40</sup> Fârâbî'nin yanı sıra Suyûtî (ö. 911/1505) de *el-İktirâh fî usûli'n-nahv* kitabında kendisinden dil malzemesi alınan ve alınmayan Arap kabilelerini müstakil bir başlık altında ele almaktadır. Bu başlık altında Suyûtî şu ifadeleri kullanmaktadır:

"Kureyş kabilesi, kelimelerin en fasihini seçip almada Arapların en başarılısı, en akıcı konuşanı ve anlamı en güzel ifade edeniydi. Arap dili onlardan nakledilmiş ve onlar dil kullanımı hususunda rehber edinilmişti. Araplar arasında dili Kureyş'ten öğrenenler Kays, Temîm ve Esed kabileleriydi. Arap dilinin kâhîr ekseriyeti söz konusu kabilelerden nakledilmiş olup özellikle "garîb", "î'râb" ve "tasrif" konularında onların izinden gidilmişti. Kendilerinden dil alınması hususunda söz konusu kabileleri Huzeyl kabilesiyle Kinâne ve Tay kabilelerinde yaşayan bazı gruplar izlemekteydi. İsmi zikredilenler dışında başka kabilelerden dil alınmadı. Kısaca ifade etmek gerekirse; "hadarî" (şehirli)

<sup>37</sup> Suyûtî, *el-Muzhir*, c. I, s. 167.

<sup>38</sup> Rafî'î, Mustafa Sâdık, *Târihu âdâbi'l-'Arab*, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2008, s. 167-169; Mehdî el-Mahzûmî, *Medresetu'l-Kûfe ve menhecuhâ fî dirâsetil'l-luğa ve'n-nahv*, Matbaatü Mustafa el-Bâbî, yy. 1985, s. 72.

<sup>39</sup> Chaim Rabin, *el-Lehecâtu'l-'arabiyyetu'l-kadîme fî ğarbi'l-cezîreti'l-'arabiyye*, trc. Abdulkerim Mücahid, Beyrut 2002, s. 60; Dursun Hazer, "Arapçanın Lehçeleri", *İslam Öncesi Araplarda Dil ve Edebiyat*, edt. Mustafa Çağrırcı, Kuramer Yayınları, İstanbul 2019, s. 84.

<sup>40</sup> Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed, *Kitâbu'l-hurûf*, thk. Muhsin Mehdî, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1990 s. 147.

topluluklardan ve (coğrafi olarak) yabancı milletlere komşu kabilelerden dil alınmadı. Nitekim Lahm ve Cuzâm’dan dil alınmadı. Çünkü bu kabileler Mısırda Kıptilerin komşusuydu. Kudâ’a, Gassân ve İyâd’dan da dil alınmadı. Zira onlar çoğunluğunu Hristiyanların teşkil ettiği İbranice konuşan Şam halkının komşusuydu. Aynı şekilde Yunanlılarla komşu Tağlib kabilesinden, Yemen halkından, İran ve Nabatilere komşu Bekr kabilesinden de dil alınmadı... Bu kabilelerin yanı sıra Hicâz bölgesinde yerleşik hayatı benimsemiş kimselerden de dil alınmadı. Çünkü Arap dilini öğreten kişiler buradaki faaliyetleri esnasında Arap olmayan diğer milletlerle temas kurmuşlar bunun neticesinde dilleri bozulmuştu. Sonuçta sözü edilen kabilelerden dili derleyerek kayıt altına alan ve bir ilim haline getiren kişiler Basra ve Kûfe’de yaşayan ilim adamlarıydı.”<sup>41</sup>

Görüldüğü gibi lahn, hem çöl seyahatlerinin dilciler için zorunluluk arz etmesinde hem de dil malzemesinin alınacağı kabilelerin tespitinde önemli bir rol oynamış, seyahatin yapılacağı bölgelerin coğrafi olarak Arap olmayanlarla komşu olmamasına özen gösterilmiştir.

Dilde referans kabul edilen kabileler arasında fasih dil, hicrî dördüncü asra kadar muhafaza edilmiştir. Sonraki dönemlerde ise lahn, dilsel hatalar karşısında şaşkınlıklarını gizleyemeyen bedevîler<sup>42</sup> arasında bile yaygınlaşmıştır. Nitekim İbn Cinnî (ö. 392/1002) *el-Hasâis* isimli kitabında kendi dönemindeki bedevîlerin bile bazı dil kullanımlarında yanlış yaptıklarını söylemektedir.<sup>43</sup> Bedevîler arasında lahn’ın yaygınlaşması nihayetinde çöl seyahatlerini de etkilemiş, önceden kabile kabile dolaşarak dil malzemesini derleyen ilim adamları artık çöle seyahat yerine kaleme alınan eserlere başvurmuşlardır.<sup>44</sup>

### 3.4. Lahn’ı Konu Edinen Müstakil Eserlerin Yazımı

Halk arasında dil hatalarının yaygınlaşması özellikle Kur’ân tilâvetinde görülmesi, kelimelerin doğru bir şekilde telaffuz edilmesini ve yapılarının muhafazasını zorunlu kılmıştır. Bu durumun ilim adamlarının mu’cem/sözlük türü

<sup>41</sup> Suyûtî, Ebu’l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *el-İktirâh fî usûli’n-nahv*, thk. Abdülhakim Atıyye, Dâru’l-Beyrûtî, yy. 2006, s. 46-47.

<sup>42</sup> İbn Kuteybe’nin (ö. 276/889) naklettiğine göre, bir bedevi, çarşıda tüccarların alış veriş yaparken hatalı konuşmalarını işitince şaşkınlığını dile getirerek “Subhânallâh! Hem lahn yapıyorlar hem de para kazanıyorlar; biz ise hem dil hataları yapmaktan uzak duruyoruz hem de para kazanamıyoruz.” demiştir. Bkz. İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim, *‘Uyûnu’l-ahbâr*, Dâru’l-Kitâbil-‘Arabî, Beyrut 1925, c. II, s. 159. Ayrıca bkz. Yâkût el-Hamevî, *Mu’cemu’l-udebâ*, c. I, s. 23.

<sup>43</sup> İbn Cinnî, *el-Hasâis* c. II, s. 5.

<sup>44</sup> Rafî’î, *Târihu âdâbi’l-‘Arab*, s. 169. Hicrî dördüncü asırdan sonra fasih dili öğrenmeye yönelik çöle yapılan seyahatler eskisi kadar yoğun olmasa da tamamen sonlandırılmamıştır. Dil üzerinde çalışmalar yapan ilim adamları zaman zaman bu uygulamaya başvurmuşlardır. Sözelimi Zemahşerî (ö. 538/1144) *Esâsu’l-belâğa* isimli eserinde, kendisinin Arap kabilelerini dolaşarak dilleri bozulmamış safkan bedevîlerden farklı lehçeler ve Arap dilinin inceliklerine dair bilgiler topladığını ifade etmektedir. Bkz. Zemahşerî, Ebu’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed, *Esâsu’l-belâğa*, Dâru’n-nefâis, Beyrut 2009, s. 58.

eserler kaleme almasında etkili olduğu ifade edilmektedir.<sup>45</sup> Hiç şüphesiz Arap edebiyatında erken dönemlerde başlatılan sözlük çalışmaları dile dair materyallerin kayıt altına alınıp kelimelerin sonraki kuşaklara taşıdıkları doğru anlam ile aktarımında önemli bir vazife yerine getirmiştir. Söz konusu çalışmaların başlamasında Yeşil'in de ifade ettiği gibi<sup>46</sup> temel sebebin lahn olmadığı görülmektedir. Bununla birlikte genel anlamda mu'cem türü eserlerin yazımının lahn hadiselerine karşı dolaylı da olsa bir tedbir mahiyeti arz ettiği söylenebilir.

Burada dikkat çekmek istediğimiz husus, sözlük türü eserler arasında diyalektoloji (lehçebilim) grubunda değerlendirilen<sup>47</sup> ve doğrudan dil hatalarını konu edinen *Lahnu'l-âmmе* adı verilen kitapların yazımıdır. Bu tür eserlerdeki temel gaye gittikçe yaygınlaşan dil hataları karşısında toplumda bir farkındalık oluşturmak ve Müslümanları Arap dilini fasih ve doğru bir şekilde kullanmaya teşvik etmektir.<sup>48</sup>

Lahn'ı konu edinen eserlerin yazımı hicrî II. asrın sonlarında Kûfe nahiv okulunun en önemli temsilcilerinden biri olan Alî b. Hamza el-Kisâî (ö. 189/805) ile başlamıştır. Günümüze ulaşan birkaç eserinden biri olan *Mâ telhanu fihi'l-âmmе* isimli kitabını Kisâî, zamanın Abbasi halifesi Harun er-Reşid'e (ö. 193/809) takdim etmiştir. O, söz konusu kitabında yaşadığı dönemde halkın dil kullanımında düştükleri hataları zikretmiş ve dilin fasih kullanımına Kur'an'dan câhiliyye şiiirlerinden şahitler göstermeye önem vermiştir.<sup>49</sup> Kisâî'den sonra avam tabakası arasındaki dil hatalarını konu edinen çalışmalar devam ettirilmiştir. Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ'nın (ö. 207/822) *el-Behâu fimâ telhanu fihi'l-âmmе*'si Ebû Ubeyde'nin (ö. 224/839) *Mâ hâlefeti'l-âmmе fihi'l-âmmе* ve Ebû Hâtım es-Sicistânî'nin (ö. 255/869) *Lahnu'l-âmmе* isimli eserleri bunlardan birkaçıdır.<sup>50</sup>

Lahn'ı konu edinen eserler arasında halk tabakasının yanı sıra entelektüel kesimin yaptığı hatalara da dikkat çekilmiştir. Ebû Hilâl el-Askerî'nin (ö. 400/1009) *Mâ telhanu fihi'l-hâssa ve Harîri'nin* (ö. 516/1122) *Durretu'l-ğavâs fi evhâmi'l-havas* adlı kitaplar bu eserlere örnek olarak zikredilebilir. Öte yandan dil kullanımında yapılan hatalara dair örnekler İbn Sikkî'tin (ö. 244/858) *Islâhu'l-mantık*'ı İbn Kuteybe'nin *Edebu'l-kâtib*'inde de rastlanmaktadır.<sup>51</sup> Lahn literatüründe yer alan eserler her ne kadar isimleri ve müelliflerinin takip ettikleri

<sup>45</sup> Ahmet Aslan, "Arap Dilinde Sözlük Çalışmaları", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1997, sayı: 3, s. 351.

<sup>46</sup> Yeşil, *Harîri'nin Lahn Anlayışı*, s. 70.

<sup>47</sup> Sözlüklerin yapısal ve anlamsal tasnifi bkz.: Gündüzöz, "Arap Sözlük Bilimi ve Sözlük Çalışmaları", s. 48

<sup>48</sup> Muhammed Hüseyin, Âli Yâsîn, *ed-Dirâsetul-luğaviyyeti inde'l-'Arab ilâ nihâyeti'l-karni's-sâlis*, Menşûrâtü Dâri Mektebeti'l-Hayâti Beyrut 1980, s. 169-170. Örneğin Zubeydî (ö. 379/989), *Lahnu'l-avâm* isimli eserini kendi döneminde yaşayan insanların dil kullanımında düştükleri hatalara dikkat çekmek ve onlara doğrusunu göstermek amacıyla telif ettiğini söylemektedir. Bkz. Zubeydî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen, *Lahnu'l-avâm*, thk. Ramazan Abduttevvâb, Mektebetü'l-Hancî, Kahire 2000, s. 60-62.

<sup>49</sup> Kisâî'nin söz konusu kitabında benimsediği metoda ilişkin detaylı bilgi için bkz. Karabela, "Arapçada Dil Hataları ve Kisâî'nin *Mâ Telhanu Fihi'l-âmmе*'si Üzerine", s. 100-103.

<sup>50</sup> Nureddîn es-Sâfi Muhammed, *Kadıyyetü'l-lahn fi'l-luğati'l-'Arabiyye hatte nihâyeti'l-karni'r-râbi'i'l-hicrî*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Câmîiatu Bahru'l-Gazel, 2010, s. 59-63.

<sup>51</sup> es-Sâfi Muhammed, *Kadıyyetü'l-lahn*, s. 64-68; Lahn'ı konu edinen kitaplar ve bu eserlerin tasnifi hakkında detaylı bilgi için bkz. Yeşil, *Harîri'nin Lahn Anlayışı*, s. 72-85.



metot bakımından küçük sayılabilecek nüanslar içerse de ilim adamlarının dil alanında bu tarz eserler kaleme almalarındaki ortak gayeleri dil hatalarını engellemek ve dilin doğru kullanımını ortaya koymaktır.<sup>52</sup> Bu yönüyle bahsedilen eserlerin doğrudan lahn’ı engellemek amacıyla kaleme alındığı söylenilebilir.

### Sonuç

İslâm toplumunda özellikle fütihat hareketleriyle birlikte ortaya çıkan ve giderek yaygınlaşan lahn’ın Kur’ân tilâvetinde görülmesiyle birlikte ilim adamları, dil alanında birtakım tedbirler almıştır. Bahsedilen önlemlerin Arap diline dair çalışmaların ilk nüvelerini oluşturduğu söylenebilir. Gerek Arap yazının gelişimine yönelik atılan adımlarda gerekse gramer kurallarının tespitinde bu ilişkinin izlerini görmek mümkündür. Söz konusu çalışmaların gerçekleştirilmesinde lahn etkili olmuştur. Ayrıca dil faaliyetlerinin temel amacının lahn’ı önlemek olmadığı ve nihai gayenin Kur’ân dili olan Arapça’nın muhafaza edilmesi olduğu görülmektedir. Lahn’ın etkili olduğu diğer bir faaliyet, dil malzemesini derlemeye yönelik yapılan seyahatlerdir. Şehirlerde dil kullanımına dair yaygınlaşan hatalar, kelime derlemek üzere çöl seyahatlerini gerekli kılmıştır. Dilciler özellikle h. II-IV. asırlar arasında dilin doğru kullanımını öğrenmek üzere çöllerde yaşayan bedevilere müracaat etmek üzere yolculuk yapmışlardır. Onlar lahn’dan uzak durmak amacıyla bu seyahatlerinde acemlerle komşu olmayan kabileleri tercih etmişlerdir. Lahn’ın dil çalışmalarına etkisi bağlamında söz edilmesi gereken diğer bir faaliyet ise Arap edebiyatında doğrudan lahn’ı konu edinen eserlerin yazımıdır. Bahsedilen kitaplarda dil kullanımında yapılan yanlışlara dikkat çekilerek toplumda bir farkındalık oluşturulmaya çalışılmıştır. Görüldüğü üzere lahn, Arap dili alanında yürütülen çalışmaları yakından etkilemiş ve bu etki gerçekleştirilen faaliyetlerin mahiyetine göre farklı şekillerde tezahür etmiştir.

### Kaynakça

- Arslan, Kıyasettin, *Dil-Tefsir ve el-Ferra*, Sonçağ Yayıncılık, Ankara 2020.
- \_\_\_\_\_, “Nahiv Kaidelerinin Tespitinde Kullanılan Kaynaklar”, *Turkish Academic Research Review (TARR)*, 2016, cilt: 1, sayı: 1, s. 61-79.
- Arslan, Mehmet Nafi, “Klasik Arap Edebiyatında Lahn Konulu Rivayetler” *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2018, cilt: XVIII, sayı: 2, s. 421-447.
- Aslan, Ahmet, “Arap Dilinde Sözlük Çalışmaları”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1997, sayı: 3, s. 348-357.
- Bahşi, Turan, *İbn Mâlik ve Nahiv İlmi Açısından el-Elfiyye Adlı Eseri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Antalya 2014.
- \_\_\_\_\_, *Mu‘tezilî Düşüncenin Temellendirilmesinde Arap Dilinin Rolü (Keşşâf Örneği)*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Antalya 2020.
- Bulut, Ali, “Arap Yazısı”, *İslam Öncesi Araplarda Dil ve Edebiyat*, edt. Mustafa Çağrı, Kuramer Yayınları, İstanbul 2019, s. 301-332.

<sup>52</sup> Muhammed Hüseyin, Âli Yâsîn, *ed-Dirâsetul-luğaviyyeti inde'l-'Arab ilâ nihâyeti'l-karni's-sâlis*, Menşürâtu Dâri Mektebeti'l-Hayâti Beyrut 1980, s. 169-170.

- \_\_\_\_\_, “Sözlü Gelenekten Yazılı Geleneğe Geçiş ve Bunda Kur’ân’ın Etkisi”, *İslam Öncesi Araplarda Dil ve Edebiyat*, edt. Mustafa Çağrı, Kuramer Yayınları, İstanbul 2019, s. 107-115.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd, *Tâcu’l-luğa ve sıhâhu’l-‘Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr, Dâru’l-‘İlmi li’l-Melâyîn, Beyrut 1987.
- Demirayak, Kenan, *Arap Edebiyatı Tarihi-II*, Fenomen Yayınları, Erzurum 2017.
- Ebu’t-Tayyib el-Luğavî, Abdülvâhid b. Alî, *Merâtibu’n-nahviyyîn*, thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrâhîm, el-Mektebetu’l-Asriyye, Beyrut 2009.
- Efgânî, Said, *Min târihi’n-nahv*, Dâru’l-Fikr, Beyrut tsz.
- Ergüven, Şahabettin, “Arap Dilinde Lahn’ın Ortaya Çıkışı ve İlk Görüntüleri”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2007/1, cilt: VI, sayı: 11, s. 155-183.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed, *Kitâbu’l-hurûf*, thk. Muhsin Mehdî, Dâru’l-Meşrik, Beyrut 1990.
- Gündüzöz, Soner, “Arap Sözlük Bilimi ve Sözlük Çalışmaları”, *İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri, Tarih ve Problemler*, İsam Yayınları, edt. İsmail Güler, İstanbul 2015, s. 23-77.
- Hâkim, Muhammed b. Abdillâh, *el-Müstedrek ala’s-Sahihayn*, (nşr. Mustafa Abdulkâdir Ata), Dâru’l-kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1411.
- Halîl b. Ahmed, el-Ferâhidî, *Kitâbu’l-‘ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî, İbrâhîm es-Sâmerrâî, Beyrut 1988.
- Hazer, Dursun, “Arapçanın Lehçeleri”, *İslam Öncesi Araplarda Dil ve Edebiyat*, edt. Mustafa Çağrı, Kuramer Yayınları, İstanbul 2019, s. 79-106.
- İbn Cinnî, Ebu’l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî, *el-Hasâis*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr, el-Mektebetu’l-İlmiyye, yy. tsz.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, thk. Abdullâh Muhammed ed-Dervîş, Dâru’l-Belhî, Dımaşk 2004.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim, *‘Uyûnu’l-ahbâr*, Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, Beyrut 1925.
- İbn Manzûr, Ebu’l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî, *Lisânu’l-‘Arab*, Dâru Sâdir, Beyrut 1414.
- İbnu Fâris, Ebu’l-Hüseyn Ahmed, *Mu‘cemu mekâyisi’l-luğa*, thk. Abdusselâm Muhammed Harun, Dâru’l-Fikr, yy. 1979.
- İbnu’l-Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım, *Kitâbu’l-ezdâd*, thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrâhîm, el-Mektebetu’l-‘Asriyye, Beyrut 1987, s. 238.
- İbnu’l-Enbârî, Kemaluddîn Abdurrahmân, *Nuzhetu’l-elibbâ fî tabakâti’l-udebâ*, (nşr. İbrahim Samurâî), Mektebetü’l-menâr, Ürdün, ty.
- İnce, N. Nihal, *Arap Dil İlimleri İle Tecvit Arasındaki Münasebet*, İlahiyat Yayınları, Ankara 2018.
- Karabela, Nevin, “Arapçada Dil Hataları ve Kisâî’nin Mâ Telhanu Fîhi’l-Âmme’si Üzerine”, *Nüşa: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, 2011, cilt: XI, sayı: 32, s. 93-104.
- Karadavut, Ahmet, “Arap Dilinde Lahn’ın Doğuşu”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1997, sayı: 7, s. 325-350.
- Kaya, Ayhan, “Arap Dilinde Lahnin Nahiv İlminin Ortaya Çıkmasındaki Rolü”, *Nüşa: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, 2015, sayı: 40, s. 53-72.
- Kıftî, Ebu’l-Hasen Cemâluddîn Alî b. Yûsuf, *İnbâhu’r-ruvât alâ enbâhi’n-nuhât*, thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrâhîm, Dâru’l-Fikri’l-Arabî, Kahire 1986.

- el-Mahzûmî, Mehdî, *Medresetu'l-Kûfe ve menhecuhâ fi dirâsetil'l-luğa ve 'n-nahv*, Matbaatü Mustafa el-Bâbî, yy. 1985.
- Muhammed Hüseyin, Âli Yâsin, *ed-Dirâsetul-luğaviyyeti inde'l-'Arab ilâ nihâyeti'l-karni's-sâlis*, Menşûrâtu Dâri Mektebeti'l-Hayâti Beyrut 1980.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât Hâfizüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd, *Medâriku't-tenzil ve hakâiku't-te'vîl*, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 2005.
- Öznurhan, Halim, “Kur'an'ın Arap Diline Tesiri”, *İslam Öncesi Araplarda Dil ve Edebiyat*, edt. Mustafa Çağrıncı, Kuramer Yayınları, İstanbul 2019, s. 116-158.
- Pişgin, Yasin, “Son İlahi Kitabın Dili Olarak Arapçanın Seçilmesi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2016, sayı: 28, s. 489-518.
- Rabin, Chaim, *el-Lehecâtu'l-'arabiyyetu'l-kadîme fi ğarbi'l-cezîreti'l-'arabiyye*, trc. Abdulkerim Mücahid, Beyrut 2002.
- er-Râcihî, Abduh, *Fıkhu'l-luğa fi'l-kütübi'l-'Arabiyye*, Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, Beyrut 1972.
- Rafî'î, Mustafa Sâdık, *Târihu âdâbi'l-'Arab*, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2008.
- es-Sâfi, Nureddîn Muhammed, *Kadıyyetü'l-lahn fi'l-luğati'l-'Arabiyye hatte nihâyeti'l-karni'r-râbi'i'l-hicri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Câmîiatu Bahru'l-Gazel, 2010.
- Sâlih Muhammed, Sâlih Atıyye, *Resmu'l-Mushaf (İhsâ' ve Dirâse)*, Cem'iyyeu'd-Da'veti'l-İslâmiyye, Trablus 2001.
- Sîrâfî, *Ahbâru'n-nahviyyine'l-Basriyyîn*, thk., Muhammed İbrâhim el-Bennâ, Dâru'l-i'tisâm, Kâhire, 1985.
- Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *el-İktirâh fi usûli'n-nahv*, thk. Abdulhakim Atıyye, Dâru'l-Beyrûtî, yy. 2006.
- \_\_\_\_\_, *el-Muzhir fi ulûmil'l-luğa ve envâihâ*, nşr. Fuad Ali Mansûr, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 2014.
- Şevki Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye*, Dâru'l-Meârif, Kahire 2008.
- Tantâvî, Ahmed, *Neş'etu'n-nahv ve târihu eşheri'n-nuhât*, Kahire 1995.
- Tuzcu, Kemal, “Arap Yazısının Ortaya Çıkışı (I)”, *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, 2001, cilt: I, sayı: 2, s. 158-165.
- Topuzoğlu, Tefik Rüştü, “Ebü'l-Esved ed-Düeli”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1994, c. X, s. 311-313.
- \_\_\_\_\_, “Halil b. Ahmed”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1997, c. XV, s. 309-312.
- Yakûb, Emîl Bedî, *Mevsû'atu 'ulûmi'l-luğati'l-'Arabiyye*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, Beyrut 2006.
- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn, *Mu'cemu'l-udebâ*, thk. İhsân Abbas, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1993.
- Yeşil, Selman, *Harîrî'nin Lahn Anlayışı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır 2017.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed, *Esâsu'l-belâğa*, Dâru'n-nefâis, Beyrut 2009.
- Zubeydî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen, *Lahnu'l-'avâm*, thk. Ramazan Abdu'ttevvâb, Mektebetü'l-Hancî, Kahire 2000.

## Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinde Köpek Metaforu

### The Metaphor of Dog in Mawlana's *Masnawî*

Ömer Dilmen

Dr., MEB, [omerdilmen@hotmail.com](mailto:omerdilmen@hotmail.com), Orcid ID: 0000-0001-7671-2571

Makale Bilgisi	Article Information
Makale Türü – Article Type	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi – Date Received	31 Ekim / October 2020
Kabul Tarihi – Date Accepted	26 Aralık / December 2020
Yayın Tarihi – Date Published	30 Aralık / December 2020
Yayın Sezonu	Ekim – Kasım – Aralık
Pub Date Season	October – November – December

**Atıf / Cite as:** Dilmen, Ömer, Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinde Köpek Metaforu/The Metaphor of Dog in Mawlana's *Masnawî*. tarr: Turkish Academic Research Review, 5 (4), 507-535. doi: 10.30622 tarr.819021.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and confirmed to include no plagiarism. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr>

**Copyright** © Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey. All rights reserved.



## Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinde Köpek Metaforu

Ömer Dilmen

### Özet

Dünya edebiyatında hayvan hikâyeleri ile insanların hayatlarına dair esasların anlatılması M. Ö. VI. yüzyıla dayandırılır. Bu hayvan hikâyeleri ile siyaset, ahlak, tasavvuf gibi insanı ilgilendiren temel konulara temas edilmiştir. Hakikatlerin hayvanlar üzerinden anlatım tarzı pek çok medeniyette yaygınlık kazanmış bir husustur. Müslüman dünyasında Mevlânâ, *Mesnevî*'sinde kullandığı hayvan karakterleri ile dikkat çekmiştir. Mevlânâ, *Mesnevî*'sinde kullandığı hayvan hikâyeleri ile somut konulardan hareketle soyut konuların anlaşılmasını sağlamıştır. Biz bu çalışmamızda Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinde köpeğe yüklediği metaforik anlamları ele aldık. Tasavvuf kültüründe genellikle "nefsine uyararak dünyalık peşinde koşan, hakikatten habersiz câhil kişi" şeklinde değerlendirilen köpek, *Mesnevî*'de "bâtil inanç, zâlim, kötülük, dünyaya düşkünlük, ruh-beden farklılığı, şeytan, nefis, nefse uymak, arzu ve istekler, câhillik, câhillerden yüz çevirmek, kâfir, münâfıklık, iki yüzlülük, hayâsızlık, tevekkülsüzlük, sahte mürşidler, gazaplanmak, aşktan yoksunluk" gibi olumsuz; "Allah'a itaat, Mevlâ'yı aramak, sırta mazhar olmak, vefâ, aşk, Hak âşığı, Allah dostu, düşünmek, akletmek" gibi olumlu metaforik anlamlarda kullanmıştır. Bu çalışmada hedeflenen Mevlânâ'nın insana dair hakikatleri anlatırken köpek karakteri üzerinden kullandığı incelikli dilin beyanıdır.

**Anahtar kelimeler:** Mevlânâ, metafor, köpek, nefis, şeytan, câhillik, aşk.

## The Metaphor of Dog in Mawlana's *Masnawî*

### Abstract

Depicting the principles of human lives through animal stories in the world literature dates back to VI. century B.C. With these animal stories, basic issues related to human beings such as politics, morality and Sufism were lectured. The way the truth is narrated through animals is a consideration that has gained popularity in many civilizations. In the Muslim world, Mawlana drew attention to these issues with the animal characters he used in his *Masnawî*. Mawlana provided the understanding of abstract subjects based on concrete subjects with animal stories he used in his *Masnawî*. In this study, we discussed the metaphorical meanings attributed to the dog in Mawlana's *Masnawî*. In Sufism, while the dog is generally regarded as "ignorant person who pursues world goods and unawares of truth", it was used in negative metaphorical meanings such as "superstitious belief, cruel, evil, devotion to the world, soul-body difference, devil, self, to yield to flesh, desires and wishes, ignorance, to turn away from the ignorant, disbelieving hypocrisy, hypocrisy, shamelessness, thanklessness, false guides, getting angry, deprivation of love"; and positive metaphorical meanings such as "obedience to the God, seeking the God, to reach a good state, loyalty, love, love of God, friend of God, thinking, reasoning" in *Masnawî*. This study aims to contribute to the understanding of the nuanced language Mawlana uses through the character of the dog while explaining the truths about human beings.

**Keywords:** Mawlana, metaphor, dog, self, devil, ignorance, love.

## Giriş

Dünya edebiyatında çeşitli varlıklar üzerinden insanların hakikatlerine dair esasların anlatılması yani hikâyeleştirilmesi ilk olarak M.Ö. VI. yüzyılda yaşayan Aisopes'e dayandırılır. Özellikle hayvanların konu edinildiği hikâyeler, Hintliler'den Mezomotamya'ya, İbrânilere, İskitlere, Fenikelilere kadar geniş bir coğrafyada yaygınlık kazanmıştır. Bu hayvan hikâyelerinde siyaset, ahlak, tasavvuf gibi insanı ilgilendiren konulara temas edilmiştir. Mevlânâ (ö. 672/1273) da *Mesnevî*'sinde tasavvufî, dinî, felsefî, ahlâkî vb. hususiyetlerle ilgili mesajını aktarırken zaman zaman hayvan hikâyelerine başvurmuş, metaforik<sup>1</sup> bir üslupla konuların daha etkili ve anlaşılır olmasını sağlamıştır.<sup>2</sup> Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinde geçen hikâyeler, herkese hitap etme özelliğinden dolayı benzer eserlerden ayrılmıştır. Mevlânâ, geniş bir halk kitlesine hitap etme mecburiyetinden olsa gerek, *Mesnevî*'de sayısı 50'den fazla hayvanla ilgili çeşitli hikâyeye yer vermiştir.<sup>3</sup> Bu hikâyelerde hayvanlar üzerinden insana ait hakikatlere işaret edilmiştir. Biz de bu çalışmamızda Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinde olumlu veya olumsuz çeşitli anlamlar yüklediği köpek metaforunu, olumsuz anlamlardan olumlu anlamlara doğru bir sıralama ile inceleyeceğiz.

“Köpek, köpekgillerden, çok çeşitli türleri olan kelp, it, zağar, seg” gibi farklı isimleri olan ehlî hayvana verilen isimdir. “Alçak, aşağılık, pis, sefil” gibi mecâzî anlamlar taşıyan köpek kelimesi “başkalarına yaltaklanan kişiler” için de kullanılır.<sup>4</sup> Tasavvuf kültüründe genellikle “nefsine uyararak dünyalık peşinde koşan,

<sup>1</sup> “Metafor, bir ilgi veya benzetme sonucu gerçek anlamından başka anlamda kullanılan söz; bir kelimeyi veya kavramı kabul edilenin dışında başka anlamlara gelecek biçimde kullanmadır. Metafor, mecaz, istiâre'dir. Grekçe bir kavram olan metafor, “bir deyimi/îfadeyi, anlamlı bağlantısı olan bir başka ifade ile mecazî olarak anlatma” anlamında kullanılır. Söz konusu ifadeler arasında direkt bir bağlantı bulunmayabilir; fakat anlamlarının birbirlerini çağrıştıracı özelliklerinin veya aralarında paralelliklerin bulunması gerekir. Bu yüzden metafor, “bir şeyin, kendisiyle orantılı (benzerlik ilişkisi dolayısıyla) bir başka şeyle mecazî bir anlayışla anlatılması” olarak da tanımlanır. Konuların metaforla anlatılması, felsefî veya halkın anlamakta zorluk çekeceği konuların onların anlama düzeyine indirilerek anlaşılmasını sağlamaktır.” Bk. Ramazan Yazıcı, “Metafizik Alanda Sörf ya da Mecaz ve Semboller Üzerinden Anlamlandırma: Bir Anlatım Yöntemi Olarak Metafor”, *Milel ve Nihal*, 9 (1) / 2012, s. 137; Mevlânâ insana ait meseleleri anlatırken hakikatin idraklere ulaşması için bu yöntemi kullanmıştır. Bk. Hasan Çiçek, “Mevlana'nın Mesnevî'sinde Soyut Kavramların İfade Aracı Olarak Metafor”, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 22/2012, s. 88; “En genel mânâda “bir sözcüğü sözlük anlamı dışında bir mânâ ile kullanma”ya karşılık gelen *eğretileme / metafor* terimi, edebiyatta, özellikle de şiir dilinde başvurulan “*bütün söz sanatları*” na verilen ortak addır. Dolayısıyla *metafor*, bütün mecâzî ve benzetmeli anlatım türlerini ve söz sanatlarını içine alan bir “*şemsiye kavram*” niteliğindedir.” Bk. Ahmet Ögke, *Vâhib-i Ümmî'den Niyâzî-i Mısri'ye Türk Tasavvuf Düşüncesinde Metaforik Anlatım*, Ahenk Yayınları, Van 2005, s. 11; Nihat Keklik, “Mevlânâ'da Metafor Yoluyla Felsefe”, *1. Milli Mevlânâ Kongresi (Tebliğler)*, Selçuk Üniversitesi Basımevi, Konya 1986, s. 44.

<sup>2</sup> Bu konuda sık kullanılan hikayelerden biri de “Körlerin Fili Tarifi” meselidir. Bk. Rıfat Atay, “Dinsel Çoğulculuk Açısından Farklı Mevlâna Okumaları: Bir Çözümleme Denemesi,” *Harran Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (Temmuz-Aralık 2006), 88-89.

<sup>3</sup> Özgün Baykal, “Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde Hayvan Hikâye ve Motifleri”, *Şarkiyat Mecmuası*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Şarkiyat Enstitüsü, İstanbul Edebiyat Fakültesi Basımevi, V/1964, s. 23-26; Abdullah Öztürk, “Hayvan Hikâyelerinin Yorumunda, Hz. Mevlana'yı Batılı Fabl Yazarlarından Ayıran Özellikler”, *T.C. Celal Bayar Üniversitesi Manisa Yöresi Türk Tarihi ve Kültürünü Araştırma ve Uygulama Merkezi Birinci Uluslararası Mevlânâ, Mesnevî ve Mevlevîhâneler Sempozyumu Bildirileri*, Manisa 2002, s. 242.

<sup>4</sup> Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1996, s. 680.

hakîkatten habersiz câhil kişi” şeklinde değerlendirilen köpek<sup>5</sup>, *Mesnevî*’de, “bâtıl inanç, zâlim, kötülük, dünyaya düşkünlük, ruh-beden farklılığı, şeytan, nefis, nefse uymak, nefsi arzu ve istekler, câhillik, câhillerden yüz çevirmek, kâfir, münâfıklık, iki yüzlülük, hayâsızlık, tevekkülsüzlük, sahte mürşidler, gazaplanmak, aşktan yoksunluk” gibi olumsuz anlamlarda kullanıldığı gibi “Allah’a itaat, Mevlâ’yı aramak, sırra mazhar olmak, vefâ, aşk, Hak âşığı, Allah dostu, düşünmek, akletmek” gibi olumlu anlamlarda da kullanılmıştır. Bu anlam çeşitliliği, *Mesnevî*’de geçen metaforların zengin bir çerçevede ele alındığını göstermesi açısından önemlidir.

Kur’ân-ı Kerim’de köpek kelimesi üç âyette geçmektedir. Bu âyetlerden birisi A’râf sûresinin 175-176. âyetleridir. Bu âyetlerde köpek Hz. Mûsâ döneminde yaşayan İsrailoğullarından bilgin ve duası kabul olunan Bel’am b. Baûrâ’nın küfre meylini anlatmak için mecâzî anlamda kullanılmıştır. İlgili âyetler şöyledir:

“Kendisine kanıtlarımızı verdiğimiz, fakat onları bir kenara atan, bu yüzden şeytanın peşine düştüğü, nihayet azgınlardan olan kişinin haberini onlara anlat. Eğer biz isteseydik o kişiyi delillerimizle yüceltirdik. Fakat o dünyaya saplanıp kaldı, hevesinin peşine düştü. İşte böylesinin hali, kovsan da bıraksan da hep dilini çıkarıp soluyan köpeğin haline benzer. Âyetlerimizi yalan sayan topluluğun durumu işte böyledir. Şimdi sen bu kıssayı anlat, umulur ki iyice düşünürler.”

Kehf suresinde de Ashâb-ı Kehf’in yanında bulunan köpekten şöyle bahsedilir:

“Uykuda oldukları halde sen onları uyanık sanırdın. Onları sağa sola çeviriyorduk. Köpekleri de mağaranın girişinde ön ayaklarını uzatmış yatmaktaydı. Eğer o insanları görseydin dönüp kaçırdın ve gördüklerin yüzünden içini korku kaplardı...<sup>6</sup> Böylece (kıssayı anlatarak insanları) onlardan haberdar ettik ki, Allah’ın vaadinin hak olduğunu ve kıyametin şüphe götürmez olduğunu bilsinler. Bir zaman insanlar aralarında Ashâb-ı Kehf’in durumunu tartışıyorlardı. Dediler ki: "Üzerlerine bir bina yapın. Rableri onları daha iyi bilir." Onların yöneticileri ise "Bizler, kesinlikle onların yanı başına bir mâbed yapacağız" dediler. (Sonra gelenler) bilmedikleri konuda karanlığa taş atar gibi tahminler yürüterek, "Onlar üç kişidir; dördüncüleri de köpekleridir" diyecekler; "Beş kişidir, altıncıları köpekleridir" diyecekler. "Onlar yedi kişidir, sekizincisi köpekleridir" diyecekler. De ki: "Onların sayısını rabbim daha iyi bilir. Onlar hakkında bilgisi

<sup>5</sup> Ögke, *Vahib-i Ümmî’den Niyâzî-i Mısri’ye Türk Tasavvuf Düşüncesinde Metaforik Anlatım*, s. 213.

<sup>6</sup> Kehf, 18/18.

olan çok azdır. Artık onlar hakkında gerçeği açıklama dışında tartışmaya girme ve kimseden de onlarla ilgili bilgi isteme!<sup>7</sup>

Peygamber Efendimizin hadislerinde köpekle ilgili; öğretilmiş köpeğin avının durumu<sup>8</sup>, ekin sürmek ve çiftlik hayvanı olması dışında köpek edinmenin insanın amelini eksilttiği<sup>9</sup>, susuzluktan ölmek üzere iken su bulan, susuzluğunu gideren kimsenin aynı durumdaki bir köpeğin su ihtiyacını gidermesi ile Allah tarafından bağışlandığı<sup>10</sup>, içinde resim ve köpek olan eve girilmeyeceği<sup>11</sup>, bir köpeğin bir yemek kabına banması neticesinde, kabın yedi kere yıkanması<sup>12</sup>, av, ekin sürmek ve çobanlık işleri dışındaki köpeklerin öldürülmesi<sup>13</sup> gibi farklı konular yer almaktadır. Sûfî şahsiyetlerden Senâyî Hasan Şabânî (ö. 1154/1741?), bir nutk-i şerifinde Peygamberimize olan bağlılığını ifade ederken köpek metaforunu şöyle kullanmıştır:

İhtiyâr oldu Senâyî şefkat eyle hâline  
Ey Cenâb-ı hazret-i fahr-i cemî'i- mürselin.  
Âsitânın kelbiyiz bekler kapunu rûz u şeb  
Ol gedâ-yı bî sevâbı lütfuna eyle karîn

Niyâzî-i Mısrî (ö. 1105/1694) de, Deccâlleşmeyi anlattığı dizelerinde köpek metaforuna şöyle yer vermiştir:

Yeter anı sen horladun  
Köpek olup çok hırladun  
Çatladun u hem güyledün  
Gele Deccâl gele gele  
Gör kim senün halün nola."<sup>14</sup>

### 1. Bâtl İnanç

Mevlânâ, Yahudiyi bâtl inancından dolayı köpeğe benzetmiştir. Bu hususu manzûm olarak şu şekilde ifade etmiştir:

<sup>7</sup> Kehf, 18/21-22.

<sup>8</sup> Muhammed b. İsmâîl Ebû Abdillâh el-Buhârî, *El-Câmiu'l-Muhtasar (Sahihu'l-Buhârî)*, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsri'n-Nâsır, (Dâru't-Tavki'n-Necât, b.y., 1422), "Vüdû", 33.

<sup>9</sup> Buhârî, "Müzâraa", 3.

<sup>10</sup> Buhârî, "Mezâlim ve'l-gasb", 24, "Vüdû", 33; Müslim b. El-Haccâc Ebu'l-Hasan el-Kuşeyri'n-Nisâbü'rî, *El-Müsnedü'l-Sahihu'l-Muhtasar*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, (Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, t.y.), "Selâm", 153-154.

<sup>11</sup> Buhârî, "Libâs", 94; Müslim, "Libâs ve'z-zîne", 87.

<sup>12</sup> Müslim, "Tahâre", 93.

<sup>13</sup> Müslim, "Müsâkât", 54.

<sup>14</sup> Senâyî Hasan Şabânî, *Dîvân-ı İlâhiyât*, haz. Mustafa Tatcı, H Yayınları, İstanbul 2013, s. 250.



“O köpek Yahudi, bak, ne tedbirde bulundu? Ateşin yanına bir put dikti. “Kim bu puta taparsa kurtulur. Secde etmeyen, ateşin tam ortasına oturur” dedi.”<sup>15</sup>

Mevlânâ, Zünüvas’ın (ö. 525) Medine’ye gelip daha sonra Necran’a döndüğünde o zamanın Müslümanı olan Hristiyanları zorlayarak Yahudi olmaları için yaptığı zorbalıklara atıfta bulunarak bu hususun köpeklik olduğuna işaret etmiştir. Burada Zünüvas’ın ateş kenarına put koydurması, onun Yahudilikle birlikte putperestliğin izlerini üzerinde taşıdığına bir göstergesidir. Zünüvas mü’minleri maddî ve mânevî olmak üzere iki ihânete zorlamıştır. O zamanın mü’minleri olan Hristiyanları puta tapırması mânevî ihânete, ateşe atılmalarını istemesi ise maddî ihânete işârettir.<sup>16</sup>

Mevlâna hazretleri, hakikate gözü perdeli olanları köpeğe benzetmiş ve bu hususu İslâm’ın yayılış sürecinde Hz. Muhammed (a.s.)’ın yaşadığı zorluklara telmihte bulunarak aktarmıştır. Hz. Peygamber, kendisine “Essâmü aleyke ya Eba’l-Kâsım” diyen Yahudiler’e “Essâmü aleyke” diye karşılık vermiştir.<sup>17</sup> Yahudiler sözde bu selamlarıyla Hz. Peygamber’in ölmesini temenni etmişlerdir. Hz. Peygamber de selama karşılık olarak bu temenniye onlara yönelmiştir.

“Uykudan münezzeh olan o aslan uykudaydı. İşte sana hem yumuşak ve hilm hem de korkunç ve heybetli bir aslan! Aslan kendini öylece uyur gösterir. Bütün bu köpekler de sahiden uyuyor, hatta ölmüş sanırlar!”<sup>18</sup>

Bu beyitlerde Mevlânâ, Hz. Muhammed (a.s.)’ı arslana benzetmiş ve kendisini uyuyor göstererek, abdiyyet makâmında<sup>19</sup> beyan etmiştir. Onu uyumuş zanneden köpeklerden murad ise inkârcılardır. Abdiyyet makâmında olan âriflerin sünnet-i seniyyeye uymalarına da işâret vardır.<sup>20</sup> Ayrıca Mevlânâ hazretleri bu beyitlerde hakikati temsil etmenin yumuşak başlılığa delâletine temas etmiş ama “Ey peygamber! İnkârcılara ve münâfiklara karşı cihad et, onlara sert davran...”<sup>21</sup> âyetinin gereği olarak da inkârcılara ve nifak ehline karşı mü’minin uyanık olmasının gereğini hatırlatmıştır.<sup>22</sup>

<sup>15</sup> Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî*, Çev: Veled İzbudak, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1995, c. 1, b.n:763-764.

<sup>16</sup> Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, Şamil Yayınevi, İstanbul 2017, c.1, s. 457-458; Ahmed Avnî Konuk, *Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî Mesnevî-i Şerif Şerhi*, haz. Komisyon, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2009, c. 1, s. 269; Sarı Abdullah Efendi, *Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî*, İstanbul 1287-1288, c. 1, s. 487. *Mesnevî* bağlamında Mevlana’nın Hristiyanlara bakışı için ayrıca bk.: Rifât Atay, “Mevlana’nın Hristiyanları, Hristiyanların Mevlana’sı: *Mesnevî* Merkezli Çoğulcu Bir Okuma Denemesi,” *Mevlana Mesnevî ve Mevlevihaneler Sempozyumu Bildirileri* (30 Eylül-01 Ekim 2006), Manisa 2007, ss. 51-56.

<sup>17</sup> Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 8, s. 978.

<sup>18</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, c. 4, b.n: 3795-3796.

<sup>19</sup> Abdiyyet (mutlak kulluk) makâmı kulun, “Hakk’ın dışındaki bütün otoritelerden ruhen âzâde olması, hiçbir şeyin kendisi üzerinde hak iddia edemeyecek bir mertebeye ulaşmasıdır. Dolayısıyla mutlak kulluk uzlet, halvet, fakr, terk ve melâmet gibi hallerle gerçekleştirilen bir makamdır. İbnü'l-Arabî bu makamın kendisi için de gerçekleştiğini, bu makamda iken hiçbir şeye sahip olmadığını, sahip olsa bile hemen onu bağışlayarak ondan kurtulduğunu, mutlak kulluk (abdiyyet) makamının her mertebe ve hal gibi Hz. Peygamber’e ait bulunduğunu söyler.” Bk. Semih Ceyhan, "Ubûdiyyet", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ubudiyet> (31.10.2020).

<sup>20</sup> Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, c. 8, s. 601.

<sup>21</sup> Tevbe, 9/73.

<sup>22</sup> İsmâil Rusûhî Ankaravî, *Mecmûatü'l-Letâif ve Ma'mûretü'l-Maârif Mesnevî Şerhi*, Matbaa-i Âmire Yayınları, İstanbul 1289, c. 4, s. 883-884.

## 2. Zâlim / Kötülük / Dünyaya Düşkünlük

Allah Teâlâ rahîm ve sabûr sıfatlarının gereği olarak kulun günahının cezasını hemen vermez. Kulun hatasından dönmesini bekler. Ancak kul, isyan ve zulümde haddi aşınca, inat edince kuduz köpek gibi herkese ve her şeye, özellikle dine saldırmaya başlayınca Allah'ın kahrının muhatabı olur. Mevlânâ, zulmü son dereceye ulaştıran kişiye köpek diye hitap etmiş ve ilâhî âdetin bir gereği olarak zulüm ile âbâd olunamayacağından dolayı o kişinin, ilâhî kahra muhatap olacağını beyan etmiştir.<sup>23</sup>

“Nasihatçiler: “İşi haddinden ileri götürme, inat hayvanını bu kadar ileri sürme” dediler. Nasihatçilerin ellerini bağlayıp hapsetti. Zulmünü birbirine uladı (biteviye ve daha fazla zulmeder oldu). “Madem iş bu dereceye vardı. Ey köpek, sabret; kahrımız erişti!” diye bir ses geldi.”<sup>24</sup>

Mevlânâ hazretleri dünyayı ölmüş hayvanın kokmuş cesedine benzetmiş, bu cesede düşkünlüğü köpek tabiatlı kişilere ait bir özellik olarak belirtmiştir. Hakikat erleri yanında dünyanın hiçbir kıymeti yoktur. Oysa dünya hayatında mânevî aydınlığa erişmek ancak İsâ (a.s.)'in şahsında bir Allah elçisinin mesajına râm olmakla gerçekleşir.

“Ben üst geleyim de dünyayı zaptedeyim diye harb etmiyorum ki. Çünkü bu cihan murdardır, pistir. Ben böyle pis bir şeye nasıl harîs olurum? Köpek değilim ki ölünün perçemini çekip koparayım. Ben İsa'yım, ölüyü diriltmeye gelirim.”<sup>25</sup>

Mevlânâ hazretleri, kötülük yapan kişilerin tabiatını, saldırgan köpeğe benzetmiştir. Zira Allah dostları insanlara ayna olurlar. İnsanlar bu aynada fena hallerini görürler. Gördükleri zaman da velî kullara düşman olurlar.<sup>26</sup> “Kalp akçe, sarrafın can düşmanıdır. Yoksula köpekten başkası düşman olur mu?”<sup>27</sup>

Köpeğin, üstü başı düzgün kıyafetli kişilere yaltaklanması, kuyruk sallaması, perişan kıyafetli kişilere de saldırması onun tabiatından kaynaklanır. “Hikâye edilmiştir ki, Bistam şehri ahalisi bir bayram günü namaz kılmak için şehrin dışarısındaki musallaya çıkmışlar, namazın edâsından sonra avdet etmiş. Kasabanın girişinde yatan bir köpek ahâliden hiçbirine ses çıkarmadığı halde Bâyezid-i Bistâmî hazretlerine karşı havlamış ve ona saldırmış. Erbâb-ı dikkatten biri, bunun farkına varmış ve Hz. Bâyezid'e sebebini sormuş. Hazret demiş ki: “Biz cilalı ayna gibiyiz. Bize bakan kendini görür. Bu köpek de bende şekl-i habîsini gördü de ona saldırdı.”<sup>28</sup> Kalbi temiz olan kişiler rahatsız olacaklardır. Kalbi temiz kişiler, kendilerine bakanlara ayna olurlar.<sup>29</sup>

Mevlânâ hazretleri pislik içinde kalmış kişinin o pislikten nemalandığını ve onsuz yapamadığını, bayılan debbağı, kardeşinin köpek pisliği koklatarak ayılttığını belirtmiş, insanın alışkanlıklarının onun felaketi olabileceğine işâret etmiş, latîf

<sup>23</sup> Tâhiru'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 1, s.501-502.

<sup>24</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, c. 1, b.n: 870-873.

<sup>25</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, c. 3, b.n: 4550-4553.

<sup>26</sup> Mehmet Şahin, Bâkî Divânî'nda Ayna Metaforu, *Journal of Social, Humanities and Administrative Sciences*, 6 (25): s. 520.

<sup>27</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, c. 4, b.n: 26.

<sup>28</sup> Tâhiru'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 7, s. 11-12; Ankaravî, *Mesnevî Şerhi*, c. 4, s. 17.

<sup>29</sup> Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, c. 7, s. 27.

ruhlara uygun olan latîf mânâlar, habîs ruhlara uygun olan habîs mânâlar olduğunu beyan etmiştir. Mevlânâ'ya göre kişi aslında alışkanlıklarının kölesidir. Köpek pisliğine alışan, hayatını ancak onunla devam ettirebilir.<sup>30</sup>

“O tabağın iriyarı, güçlü kuvvetli, bilgili anlayışlı bir erkek kardeşi vardı, hemencecik koşa koşa geldi. Yenine biraz köpek pisliği almıştı, halkı yardı, feryat ederek kardeşinin başucuna geldi. Ben neden hastalandı biliyorum, dedi. Hastalık teşhis edildi, sebebi bilindi mi tedavisi kolaydır. Sebebi bilinmezse tedavisi güçleşir. Hangi ilaç iyi gelecek? Yüz türlü ihtimal vardır. Fakat sebebi bilindi mi iş kolaylaşır. Sebeplerini bilmek, bilgisizliği giderir. Adam kendi kendine, onun iliğine damarına kat kat köpek pisliği sinmiştir. Rızkını elde etmek için her gün, akşamlara kadar pisliğe gömülmüştür, tabaklığa gark olunmuştur, demişti. Büyük Calinus da böyle demiştir: Hastaya, neye alışkınsa onu ver! Aykırı olan şeylerden zahmet çeker; onun için hastalığının ilacını da alıştığı şeylerde ara! Bokböceği, daima pislik taşır durur. Bu yüzden de gülsuyundan bayılır. Onun ilacı yine köpek pisliğidir. Çünkü ona alışmıştır, onunla halli hamur olmuştur. “Pisler, pislerindir” âyetini oku da bu sözün önünü, sonunu anla!”<sup>31</sup>

Nûr sûresinde buyrulmuştur ki: “*Kötü kadınlar kötü erkeklere, kötü erkekler kötü kadınlara temiz kadınlar ise temiz erkeklere, temiz erkekler de temiz kadınlara yakışır. Bunlar (o temiz kadınlar ve temiz erkekler) o iftiracıların diyeceklerinden çok uzaktırlar. Onlar için bir mağfiret ve çok şerefli bir rızık vardır.*”<sup>32</sup> “Bu âyetin zâhiri, tayyib ve tayyibe olan Resulullah ile harem-i muhteremi Hz. Ayşe'ye işaret etmektedir. Bâtını ise her tayyib ve habîse olana şâmindir. İşte bayılmış olan debbağ da köpek pisliği ve kokmuş deri gibi habîs şeylerle meşgul olduğundan, onun devâsı da köpek pisliğinden olacaktır.”<sup>33</sup>

Bir başka vecihle habîsten murâd, kâfir, münâfik ve fâsiklardır. Alışkanlıklar kişinin ikinci tabiatıdır. Münkirlik bu tabiata yerleşti mi sanki oranın aslî unsuru haline gelir. Buradan salâh ve felâha kavuşmak ancak alışkanlıkların terki ve tabiatın fitrata uygun temizlenmesi ile mümkün olabilir.<sup>34</sup>

Mevlânâ hazretleri aşağıdaki beyitlerde Hz. Mûsâ'nın Kıptîyi öldürmesine telmihte bulunarak mânevî ölümün bedenî ölümünden daha fena bir hal olduğunu bildirmiş ve Firavun'un şahsında inananlara zulmedenlerin yaptığının ne büyük bir katliam olduğunu belirtmiştir. Hz. Mûsâ'nın Kıptîye vurduğu yumruk, hayvanlar gibi yaşamakta olan Kıptînin izâfî rûhunu ondan gidermiştir ki, peygamberlerin mâsumiyeti bu fiilin ancak ilâhî emirle gerçekleştiğini gösterir.<sup>35</sup>

<sup>30</sup> Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. 7, s. 93.

<sup>31</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, c. 4, b.n: 269-280.

<sup>32</sup> Nûr, 24/26.

<sup>33</sup> Tâhiru'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 7, s. 72.

<sup>34</sup> Ankaravî, *Mesnevî Şerhi*, c. 4, s. 62-63.

<sup>35</sup> Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. 8, s. 155.

“Ben bir kötü kişiyi öldürdüysem ne nefsimi uyduğumdan öldürdüm ne de eğlence için! Ben bir yumruk indirdim o da derhal ölüverdi. Zaten canı yoktu, can verdi, geberdi gitti. Ben bir köpek öldürdüm. Fakat sen peygamber oğullarını, yüz binlerce suçsuz, ziyansız çocukları öldürdün ya! Onları öldürdün; hepsinin kanı senin boynundadır. Bakalım hele, bu kan içmeden başına neler gelecek? Yakup soyunu öldürdün. Maksudın da hep beni öldürmekti, bunu umuyor, bunu istiyordun sen!”<sup>36</sup>

Mevlânâ hazretleri, dünya peşinde koşanları köpeklerle benzetmiş, dünya metâi olan bir kemik için onların birbirleriyle dalaşmasından hareketle dünyanın bizi çektiği çukura dikkatimizi çekmiştir.<sup>37</sup> Zira “Dünya cîfedir, onun talipleri köpeklerdir.”<sup>38</sup>

“Bir kemik parçası için köpeklerle dalaşmakta, içi boş ney gibi inleyip durmaktasın. Bana öyle horlukla kötü kötü bakma ki damarlarının içinde dolaşan sırları söylemeyeyim.”<sup>39</sup>

Mevlânâ, insân-ı kâmilin mekân âleminde sıyrılmış ruhlar âleminde cevelân ettiğini ve dünya âlemine çakılıp kalan kişinin de kesâfet-i tabiiyye içinde köpekler gibi hır gür içinde olduğunu beyan etmiştir.<sup>40</sup>

“Biri Yusuf yüzlü, İsa nefesli. Öbürü bir kurt yahut çingiraklı bir eşek. Biri Lâmekân âleminde uçmakta. Öbürü köpekler gibi samanlıkta kalakalmış!”<sup>41</sup>

### 3. Nefs / Nefsânî Arzu ve İstekler

Mevlânâ hazretlerinin beyitlerinde nefsin terbiyesinde rol oynayacak “aslan”, mecâzen Allah, enbiyâ veya evliyâ anlamında kullanılmıştır. *Mesnevî*'deki bu aslan kelimesi nefis aslanı, şeytan aslanı veya gazap aslanı diye nitelendirilmiştir.<sup>42</sup> İnsânî tabiatın terkedilmesi, ahlâken köpeklik sıfatına sahip olmak demektir. Bu da ilâhî kahrın aslan sûretinde tecellî etmesine sebep olur.<sup>43</sup>

“Böyle olunca yalvarmaya başla, ağlayıp inlemeye, tesbihe, oruca devam et! “Rabbim, sen gaipleri bilirsin. Günahıtan dolayı bizden intikam alma” diye yalvar, yakar! “Ey aslanları yaratan! Eğer biz bir köpeklik etmişsek bu pusudan bizim üstümüze aslanı saldırma!”<sup>44</sup>

<sup>36</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, c. 4, b.n: 2330-2334.

<sup>37</sup> Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. 2, s. 121; Sarı Abdullah Efendi, *Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî*, c. 3, s. 185.

<sup>38</sup> İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs*, thk. Abdülhamid b. Ahmed b. Yusuf b. Hindâvî, (El-Mektebetü'l-Asriyye, b.y. 1420 / 2000), c. 1, s. 464.

<sup>39</sup> Mevlânâ, *Mesnevî* c. 1, b.n: 2325-2329.

<sup>40</sup> Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. 4, s. 86.

<sup>41</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, c. 2, b.n: 2110-2111.

<sup>42</sup> Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 2, s. 648; Ankaravî, *Mesnevî Şerhi*, c. 1, s. 263- 264.

<sup>43</sup> Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. 1, s. 373.

<sup>44</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, c. 1, b.n: 1195-1197.

“Kur’an’da “Allah sevgisiyle fakire, yetime ve esire yemek yedirirler.”<sup>45</sup> âyet-i celîlesi vardır. Bu sûrenin nüzûlüne sebep olan vâkıa şudur: Hz. Peygamber’in sevgili kerimesi Fâtıma ile zevc-i mükerrimi Hz. Ali oruçlu buldukları bir günün akşamında iftar etmek üzere bir parça arpa ekmeği tedârik etmişler. Sofraya oturacakları sırada kapıya bir fakir gelmiş, “Allah için bir şeyler verin” demiş. Bunun üzerine Hz. Ali ve Hz. Fâtıma ekmeği o fakire vermişler, başka yiyecekleri olmadığı için su ile iftar etmişler. Ertesi akşamki ekmeklerini öksüz bir çocuğa, üçüncü akşamın ekmeğini de bir esire vermişler. Sonra da: “Onların ettikleri sabrın mükâfatı cennet nimetleriyle oradaki ipek libâslardır.”<sup>46</sup> va’d-i ilâhîsine nâil olmuşlardır. İşte Allah yolunda koşup giden arslanlar böyledir. Kudurmuş bir köpek ve kokmuş bir leş halindeki nasıl olur da bu arslanlarla adım atabilirler? Bunlarla yarışa çıkmak değil, hiç olmazsa yürüyebilmek için bu köpeklik ve lâşelik sıfatından kurtulmak lazımdır. Boğazından başka bir şey düşünmeyen kimsenin nefsi ise şüphe yok ki, emmâre derekesinden yükselmemiş, köpeklik gibi sıfatını tebdil edememiştir. Köpek çok beslenildiği takdirde azar, sahibine itaat etmemeye başlar. Karnı tokken isteye isteye ava gitmez olur. Nefs de buldukça bunar, doydukça iştahı açılır. Binaenaleyh onu açlık kamçısı ile yola getirmek mümkün olur.”<sup>47</sup>

Mevlânâ hazretleri, yaşamda gâyenin öğün yemek olduğunu savunanların mânâ kapısını çalamayacaklarını belirtmiş, ledünnî ilme ulaşmada, nefsin arzu ve isteklerinin yeteri kadar yerine getirilmesinin önemini, hayvânî nefsi köpeğe benzeterek beyan etmiştir.<sup>48</sup>

“Mâna kapısını döversen açarlar. Fikir kanadını terk et ki seni iri bir doğan haline getirsinler. Fikir kanadı, çamurlara bulanmıştır, ağırdır. Sen toprak yemeğe alışmışsın; onun için toprak, sana can gibi geliyor. Ekmek et. Bunlar topraktır, bunları daha az ye de toprak gibi yeryüzünde kalma. Acıkınca kızgın geçimsiz, aslı kötü bir köpek oluyorsun. Karnın doyunca murdarlaşıyor, ayak üstünde duran ve hiçbir şeyden haberi olmayan bir duvar kesiliyorsun. Şu halde sen bir zaman pis, murdar bir hale geliyor, bir zaman köpeklaşıyorsun. Aslanların yolunda nasıl yürüyebilecek, nasıl koşup seğirteceksin? Sana avlanmakta yarayan ancak köpektir. Bunu böyle bil de köpeğe daha az miktarda kemik at! Çünkü köpeğin karnı doyarsa daha ziyade serkeşleşir. Bu serkeşlikle ava istediğin gibi gider mi?”<sup>49</sup>

Hadîs-i şerifte insanın azılı düşmanının iki yanı arasındaki nefsi olduğu beyan edilmiştir.<sup>50</sup> Nefsin kuvvetlenmesi, azgınlığının artmasına neden olur. Nefsin zayıflaması ise Allah’a olan yakınlığın artmasına vesile olur. Aşağıdaki beyitlerde kemik insan bedenini, köpek ise nefs-i emmâreyi temsil etmektedir. Beden, nefsin

<sup>45</sup> İnsân, 76/8.

<sup>46</sup> İnsan, 76/12.

<sup>47</sup> Tâhîru'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 3, s.1352-1353.

<sup>48</sup> Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, c. 2, s. 272-273; Ankaravî, *Mesnevî Şerhi*, c. 1, 543; Sarı Abdullah Efendi, *Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî*, c. 4, s. 99-101.

<sup>49</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, c. 1, b.n: 2870-2877.

<sup>50</sup> Aclûnî, *Keşfü'l-Hafa ve Müzîlü'l-İlbâs*, c. 1, s. 161; Nefsin çeşitleri için bkz. Mehmet Şahin, Etvâr-ı Seb'a geleneği ve Vâhib Ümmî'de Etvâr-ı Seb'a, *Turkish Studies - Religion*, 15(1), 77-96. <https://dx.doi.org/10.29228/TurkishStudies.40030>, s. 80.

arzularının peşinden gittikçe, önüne kemik atılmış köpek gibi olur ve güçlenir, bu halde iken de mânâ âleminin zevklerinden mahrum kalır. Bedenin arzularına göre yaşamak ise ibâdetleri yaparken “namaz kılsam bacaklarım ağrır, oruç tutarsam zayıflarım” gibi bahanelerle rûhânî lezzetlerden uzak kalmaya sebep olur.<sup>51</sup> Nefs-i emmâre mertebesinde sâlik, köpek tabiatlıdır ve bedenî arzulara âşıktır.<sup>52</sup>

“Sen de kendine gel, köpek nefsi diriltmeyi isteme. Çünkü o nice zamandır senin düşmanıdır. Bu köpeği can avından alıkoyan kemiğin başına toprak! Köpek değilsen neden kemiğe âşıksın, sülük gibi neden kanı seviyorsun?”<sup>53</sup>

Mevlânâ, terbiye edilmemiş nefis ile terbiye edilmiş nefsin karşılaştırmasını köpek metaforu üzerinden yaparak, aşağılık nefsin nasıl azîz olabileceğini şöyle anlatır:

“Ay bile yoksulların izi tozunu gözüne sürme gibi çektiği halde, köpek, kızgınlıkla yoksullara saldırır. Kör, köpeğin sesinden korktu, âciz oldu. Ona tâzim etmeye başladı: “Ey avcılar beyi, ey av aslanı, el senin elin (hüküm senin hükmün), benden el çek” demeye başladı. Hakîmin biri de zaruret yüzünden eşeğin kuyruğunu ağırlamış, o kuyruğa Kerim lâkabını takmıştır. Kör de zora gelince köpeğe “Ey aslan, benim gibi arık birisini avlayıp da ne yapacaksın? Dostların çölde yaban eşeği avlamaktalar, sense mahallede kör avlıyorsun, bu ne kötü şey! Dostların avda yaban eşeği arıyorlar, sen sokakta hile düzüp kör arıyorsun” dedi. Bilgili köpek yaban eşeği avlar, bilgisiz köpekse köre kasteder. Köpek bile, ilim öğrenince azgınlıktan kurtulur, ormanlarda helâl hayvanlar avlar. Köpek bile âlim olunca savaşta çevikleşir. Köpek bile ârif olunca Eshâb-ı Kehf'ten olur. Köpek bile avcılar kimdir, anlar, tanır. Yarabbi, her şeyi tanıtan o nur nedir ki? Körün tanıyamaması, gözü olmadığından değildir; bu, onun bilgisizlikten sarhoş olması yüzündendir. Kör, bu yeryüzünden de daha gözsüz değil ya! Halbuki bu yer bile Allah inayetiyle düşmanı tanıdı! Musa'nın nurunu gördü, ona iltifat etti, Karun'u ise tanıdı yere geçirdi.”<sup>54</sup>

“Burada köpekten maksat insanın nefsidir ki, talim ve terbiye ile ıslah olur ve muallem av köpeğine benzer ki, avlayıp getirdiği helal olur. Tezkiye ve ıslah olunmayan nefis ise gayr-i muallem köpek gibidir, avı yakalayacağı yerde insana saldırır.”<sup>55</sup> Harp ilmini bilen kimse savaşta düşmanını avlar. Câhil kimse köpeğe benzetilmiş, bu haliyle onun faydasız olduğu, ancak ilim öğrenerek dalâletten kurtulacağı belirtilmiştir.<sup>56</sup> Köpeğin cehlîni gidermesi yani âlim olması, düşmanla

<sup>51</sup> Tâhiru'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 4, s. 166-167; Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, c. 3, s. 142.

<sup>52</sup> Ankaravî, *Mesnevî Şerhi*, c. 2, s. 86.

<sup>53</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, c. 2, b.n: 474-476.

<sup>54</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, c. 2, b.n: 2355-2363.

<sup>55</sup> Tâhiru'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 4, s. 735.

<sup>56</sup> Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, c. 4, s. 149.

mücâdele ve savaşıma gücüne erişmeye işâret eder. Bu mânâda köpek, Ashâb-ı Kehf'in köpeğinin mertebesindedir.<sup>57</sup>

Mevlânâ hazretleri şeyh ile dost olanın köpek nefse galip geleceğini şöyle bildirmiştir:

“Nefis şeyhle adım attığına, ona uyduğunu görürse zorla sana râm olur. Öküz sahibi de Davud’un sözünü anlayınca râm oldu. Şeyh sana dost oldu mu avda aklın, köpek nefse galip olur.”<sup>58</sup>

Uyuyan arzular, onları tahrik eden unsurların etkisiyle harekete geçerler. Mevlânâ, nefsânî arzuları, üzerine köpeklerin üşüştüğü leşe benzetmiştir. Köpeğin iki kötü huyu vardır. Birisi kuyruk sallayıp yaltaklanmak, diğeri öfkelenip saldırmaktır. Her iki hal de köpeğin kötü halleridir. Dünyaya meyli olanlarda da bu iki hal vardır. Elllerinde imkân yokken insanlara yaltaklanırlar, ellerine güç ve fırsat geçince de emellerine engel olanları kahrederler. Onların bu halî ateşe atılınca zayıf düşen odunun haline benzer. Nefsânî arzularının peşinde koşanlar köpeklere benzetilerek *Mesnevî*'de şöyle açıklanmıştır.<sup>59</sup>

“İstekler uyumuş köpeklere benzer. Onlardaki hayır ve şer de gizlidir. Kudretleri olmadığı için bunlar, yere yatmış odun parçaları gibi yata kalmışlardır. Fakat aralarına pis bir şey atıldı mı adeta köpeklere hırs sürünü üfürür. O sokakta bir eşek düşüp öldü mü uyuyan yüzlerce köpek uyanır. Gayb gizliliğine gitmiş olan hırslar, yenlerinden yakalarından baş çıkarır, hücumla koyulurlar. Her köpeğin kılları dış kesilir hile için kuyruk sallamaya başlarlar. Köpeğin belden aşağısı hile, belden yukarısı öfke olur, odun bulmuş zayıf ateşe döner. Mekânsızlık elinden yalım, yalım gelip çatar, ateşten çıkan alev ta göğe kadar, ağar. Bunun için yüzlerce köpek de insanın bedeninde uyumuştur. Bir av olmadığı için onlar, adeta gizlenmişlerdir.”<sup>60</sup>

“İnsanda hayır için de şer için de birçok meyil vardır. O meyiller bir kudret buluncaya kadar odun gibi yatarlar ve köpekler gibi uyurlar. Fakat bilhassa şer için kudret ve fırsat bulununca leş görmüş köpekler gibi sıçarlar ve yanmış odunlar gibi her şeyi yakarlar. Hepsisi de dirilmiş ölümler gibi yattığı yerden fırlarlar. Köpek, gücü yetmeyecek bir şey için kuyruk sallamak suretiyle yaltaklanır. Gücü yettiğine de saldırır ve dişleriyle ısırır. İşte yarısı hile, yarısı gazap bu demektir. Bu tabiatta bazı insanlar da vardır ki, kendinden üstün kimselere karşı köpekçesine yalvarırlar. Fakat kendinden aşağı kimselere karşı çok kibir ve büyüklük gösterirler. Keza ateş de böyledir. Yakacak bir şey bulamazsa zayıflar, sönmek ve kül olmak üzere bulunur. Fakat içerisine odun ve kömür atılınca yeniden parlar.”<sup>61</sup>

Mevlânâ hazretleri, nefsânî arzularına uyan, rahatı seven kişilerin niteliklerini köpeğe benzeterek, Hakk'ın razı olduğu insanların riyâzetle yüce mertebelere ulaşabileceğini şöyle ifade ediyor:

<sup>57</sup> Ankaravî, *Mesnevî Şerhi*, c. 2, s. 374.

<sup>58</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, c. 3, b.n: 2545-2547.

<sup>59</sup> Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. 9, s. 225-226; Ankaravî, *Mesnevî Şerhi*, c. 5, s. 168-169.

<sup>60</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, c. 5, b.n: 626-634.

<sup>61</sup> Tâhiru'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 8, s. 184-186.

“Perdelerin yırtılması, maymun huylulara neler etti? Peygambere benzeyenlerse ibadetleri, ne faydalar verdi! Mamur yerlerde kuduz köpekler vardır. Yücelik ve nur definesi, yıkık yerlerdedir. Şu doğma, ayın tutulmasında olmasaydı bunca filozof, yolu kaybeder miydi hiç? Akıllı fikirli kişiler, bu yol yitirme yüzünden burunlarının üstünde ahmaklık dağı görüyorlar!”<sup>62</sup>

Yukarıdaki beyitlerde görüşlerin insanı aldattığı belirtilmektedir. Mamur yerler, mal ve makâm sahibi dünya ve hevâ ehlini simgelemektedir. Yıkık yerler ise, bedenleri dert ve mihnet, külfet ve meşakkatle harap olan belâ ehline işaret eder. Bedenleri nimet ve rahatla mâmur olan kimselerin vücutlarında köpek sıfatları, hayvan huyları vardır. Bedenleri, ızdırapla, mihnetle harap olan kişilerin vücutlarında izzet ve nûr definesi vardır. Onlar Hakk'ın verdiklerine râzıdırlar. Her hallerinde Allah'a hamd ve senada bulunurlar. Kalpleri mârifet nûruna, yücelik hazinesine mekân olmuştur. Bazı akıllı geçinen kişiler; görüşlerinin ötesine geçmezler, aldanırlar, hakikati bulamazlar. Onlar akıllarına güvenirlere, yolu şaşırırlar. Filozoflar, ayın nûrunu yalnız doğmakta, karanlığı da batmakta gördüklerinden, ölümden sonraki hayatı akıllarına güvenerek inkâr ederler ve yolu şaşırırlar, hakikati kaybederler.<sup>63</sup>

Mevlânâ hazretleri nefesine düşkün olan insanların şu dünyadan azıcık daha faydalanacaklarını şöyle ifade etmiştir:

“Şimdi zencilik zamanı. Rum diyarına mensup olanlar, beyaz güzeller gizli. Şimdi gece, güneş gizli. Kurdun devri, Yusuf kuyunun dibinde. Kıptilerin nöbeti, Firavun, padişah şimdi. Bu suretle de herkese lüzumlu, lüzumsuz gülüp duran ve kimseden esirgenmeyen rızıktan şu köpekler de birkaç gün rızıklansınlar, hisselerini alsınlar bakalım. “Gelin” buyruğu verinceye kadar aslanlar, orman içinde beklemeler. Bu emir geldi mi o aslanlar, yayıldıkları yerden çıkarlar. Allah, hicapsız olarak yayılacakları, geçinecekleri yeri gösterir.”<sup>64</sup>

Nefsine ve midesine düşkün olan insanlar köpeğe benzer. Dünya ehlinden esirgenmeyecek olan rızık, cismânî rızıktır. Mü'min, kâfir herkese bu rızık verilir. Bu rızka nâil olup, rızık veren görmemek ahmaklık ve aldanıştır. <sup>65</sup> Cismânî rızık peşinde koşanlar, hayvânî sıfatlara sahip nefesine düşkün insanlardır ki bunlar köpek tabiatlıdır. Bu köpek tabiatlı kişiler, ebedî nimetlere karşılık dünya nimetlerini tercih ederler.<sup>66</sup> Şu âyet bu kişileri anlatmaktadır: “*Kim âhiret kazancını isterse onun bu*

<sup>62</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, c. 6, b.n: 1830-1833.

<sup>63</sup> Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 10, s. 215, Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, c. 11, s. 591; Ankaravî, *Mesnevî Şerhi*, c. 6/1, s. 442-443.

<sup>64</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, c. 6, b.n: 1870-1874.

<sup>65</sup> Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 10, s. 222.

<sup>66</sup> Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, c. 11, s. 604.



*kazancını arttırırız; kim dünya kazancını tercih ederse ona da bundan veririz; ama onun âhirette hiçbir nasibi olmaz.*<sup>67</sup>

Mevlânâ hazretleri hevâ ve nefesine uyan kişilerin, ârif olan kişilerin ulaştıkları aşk, mârifet ve güzel nîmetlerden mahrum olduklarını köpeğin rızık olarak tutmaç suyuna müstehak olduğundan hareketle şöyle ifade etmiştir:

“Bâtin âleminde oturanların kıblesi lütuf ve ihsan sahibi Allah’tır, zâhire tapanların kıblesi kadın yüzü. Böylece eski yeni, say dur. Usanırsan yürü, işine bak! Bizim rızığımız, altın kâse içindeki şarap, köpeklerin rızığı, yal yedikleri yere dökülen tutamaç suyu.”<sup>68</sup>

“Şarap, aşk ve marifet şarabıdır. Köpekler, köpek tabiatlı ehli dünya, ashâb-ı nefis ve hevâdır.”<sup>69</sup> İrfan ehlinin rızığı leddünnî ilimde ve rabbânî mârifette ilâhî şarâb; nefesine düşkün kişilerin rızığı ise köpeğin yalağından tutmaç suyu içmektir. Yalak zâhiri sözleri, tutmaç suyu ise *Mesnevî-i Şerîf*’deki hikâyelerin ve kıssaların sûretini temsil eder.<sup>70</sup>

#### 4. Şeytan

Hız. Ali’nin Hakk’ın arslanı olmasından hareketle Mevlânâ, arslanı köpeğin zıddına Hakk’a tapan, sûretten kurtulan kimse olarak nitelendirmiştir. Sûrete sahip olmak şeytanın vasfıdır ki, şeytan köpeğe benzetilmiştir.<sup>71</sup>

“Sen azizleri (yani enbiya ve evliyayı) âdi insanlar gibi gördükçe bil ki bu görüş İblis’in mirasıdır. Be inatçı, İblis’in oğlu olmasan o köpeğin mirası nasıl olur da sana düşer? Ben köpek değilim, Allah aslanıyım. Allah aslanı sûretten kurtulandır.”<sup>72</sup>

Mevlânâ hazretleri bu manzûm ifadelerinde şeytanı köpeğe benzetmiş ve şeytanın insanları saptırmasına dikkatimizi çekmiştir. Şeytan Hakk’ın Mudill isminin tecellisidir ve hadîs-i şerifte belirtildiğine göre insanın kan damarları içinde dolaşır.<sup>73</sup> İnsanın şeytanın vesvesesinden kurtulmak için Allah’ın hükümlerine uyması gerekir, uymayan insan ise şeytanlaşmış bir insan<sup>74</sup> sûretine dönüşür.<sup>75</sup> Şeytanlaşmış insan artık ibâdet etmekten zevk almaz. Köpeklerin insana saldırması gibi şeytan da pek çok kimseyi Hak yoldan saptırmak için uğraşır durur.<sup>76</sup>

<sup>67</sup> Şûrâ, 42/20.

<sup>68</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, c. 6, b.n: 1900-1903.

<sup>69</sup> Tâhîru’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 10, s. 228.

<sup>70</sup> Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. 11, s. 613; Ankaravî, *Mesnevî Şerhi*, c. 6/1, s. 464.

<sup>71</sup> Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. 2. s. 555; Sarı Abdullah Efendi, *Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî*, c. 5, s. 445-446; Ankaravî, *Mesnevî Şerhi*, c. 1, s. 708.

<sup>72</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, c. 1, b.n: 3962-3964.

<sup>73</sup> Muhammed b. İsâ b. Mûsâ b. ed-Dahhâk et-Tirmizî, *Sünenü’t-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Muhammed Fuâd Abdülbâkî, İbrâhîm Atvah, (Şirketü Mektebeh, Mısır 1975), “Radâ”, 17.

<sup>74</sup> En’am, 6/112.

<sup>75</sup> Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. 3, s. 180.

<sup>76</sup> Ankaravî, *Mesnevî Şerhi*, c. 2, s. 105.

“Bu zindanda iman azığı azdır. Bu azığa sahip olanlar da köpeğin korkusundan ıstırap içindedir. Namazdan, oruçtan, yüz türlü çaresizlikten meydana gelen zevk azığını da gelip birden alır, götürür. Allah Şeytanından Allah'a sığınırım; ah, onun azgınlığından helâk olup gittik! Bir köpek ama binlerce kişiye saldırmada, kime saldırır, kimin kanına girerse o adam da şeytan kesiliverir.”<sup>77</sup>

Mevlânâ, şeytanın hased, kin, düşmanlık, hile, kin gibi bariz özelliklerine vurgu yapmış, bu özelliklere sahip olan kişiye köpek diye hitap etmiştir.

“Ben hasetçiyim, işte böyle bir hasette bulundum. Düşmanım; işim, gücüm, hile ve kinden ibarettir” Muaviye, bunun üzerine “işte şimdi doğruyu söyledin, senden bu beklenir, lâıyığın budur. Sen örümceksin, ancak sinek tutabilirsin. Halbuki ben sinek değilim, zahmet etme a köpek!”<sup>78</sup>

Mevlânâ hazretleri, Allah'ın katında en değersiz varlık olan şeytanı köpeğe benzetmiş, şeytanın Allah'tan uzak olanlar üzerinde tesirli olduğunu, Allah dostları üzerinde tesirinin olmadığı şöyle ifade etmiştir:

“Haşa; Tanrı, neyi dilerse o olur. O, mekân âleminde de hâkimdir, mekansızlık âleminde de. Hiçbir kimse, onun ülkesinde onun emri olmadıkça bir kılı bile kıvılatamaz. Mülk onundur, ferman onun. Onun kapısında en aşağılık köpek, şeytandır, Türkmenin, kapısında bir köpeği olsa, o köpek, onun kapısına yüzünü, basını koyup yatsa, evin çocukları, kuyruğunu bile çekseler aldırılmaz, onların ellerinde oyuncak olur. Fakat yoldan bir yabancı geçse erkek arslan gibi ona saldırır. Çünkü 'kâfirlere şiddetlidir', dostu gül gibidir, düşmana diken gibi.”<sup>79</sup>

Şeytan, Allah'ın ihlâslı kulları üzerinde hükmünü icra edemez<sup>80</sup>, onlara köpek gibi diş geçiremez, ancak Hakk'ın dergâhından uzak kalanlar üzerinde onun hükmü geçer.<sup>81</sup> Avni Konuk bu beyti, Allah'ın her şeyi kuşatan küllî irâdesiyle değerlendirmiş, “şeytan kim oluyor ki, Hakk'ın irâdesine muhâlefet etsin” diyerek, Aynu'l-Kudât Hemedânî'nin (ö. 525/1131) şu sözünü aktarmıştır: “Hak Teâlâ'dan başkasına nisbet edilen işi hakîki değil mecâzî bil! Fâil-i hakîkiyi Hak bil!”<sup>82</sup>

Her şeyin yaratıcısı Allah olduğu gibi, elbette şeytanı da yaratan Allah'tır. Bütün varlıkların Allah'ın takdirine boyun eğdikleri gibi, şeytan da ilâhî hüküm için

<sup>77</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, c. 2, b.n: 635-638.

<sup>78</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, c. 2, b.n: 2785-2787.

<sup>79</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, c. 5, b.n: 2937-2943.

<sup>80</sup> Hicr, 15/40; Sa'd, 38/83.

<sup>81</sup> Tâhiru'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 9, s. 362.

<sup>82</sup> Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, c. 10, s. 263.

kurban olmuştur.<sup>83</sup> İyi veya kötü bütün insanlar, Ashâb-ı Kehf'in köpeği gibi, dünya mağarasının önünde Hak Teâlâ'nın takdirini beklemektedir. Şeytan Allah'tan aldığı vazifenin gereği olarak, Hak yolda olanla bâtıl yolda olan ayırt edilsin diye âdeta mağarayı yabancılarından koruyan Ashâb-ı Kehf'in köpeği gibi insanları Allah'tan uzaklaştırmaya çalışan bir köpektir.<sup>84</sup>

“Peki, köpek şeytanı da Tanrı yaratmıştır. Onda yüzlerce düşünce, yüzlerce hile halk etmiştir. İyinin, kötünün yüzüsuyunu gidersen diye yüzularını ona gıda etmiştir. Halkın yüzüsü, ona verilen tutmaç suyudur. Şeytan bunu yer, bununla doyar. Böyle olduğu halde nasıl olur da canı, kudret otağının önünde kurban olmaz? İyilerden de kötülerden de sürü sürü nice kişiler var ki ayaklarını yere döşemiş, köpek gibi o kapıya yönelmiştir. Hepsi de Tanrılık mağarasının eşğinde köpek gibi yatmışlar, zerre zerre buyruk beklemede, kulak kabartmadalar. Ey köpek şeytan, halk bu yola ayak bastı mı onları sına. Saldır onlara, onları buraya koma. Bu suretle bak bakalım, doğrulukta hangisi er, hangisi dişi? “Tanrıya sığınırım” neden denir? Köpek, kızıp saldırmaya başlayınca değil mi? Ey Hıta Türkü "Tanrı'ya sığınırım" demek, köpeğe bağır, yolu aç da. Otağının kapısına geleyim, senin cömertliğinden bir hacet dileyeyim demektir.”<sup>85</sup>

Mevlânâ, eski elbiseli Hak yolcusunun yolunu kesen şeytanı köpeğe benzeterek, şeytanın yol kesiciliğine dikkatimizi çekmiştir.<sup>86</sup>

“Veliyi meşhur eden yine velidir. Veli, kime dilerse nasip verir. Fakat deliliğe vurdu mu kimse akıl edip de onu anlayamaz. Bir hırsız, körden bir şey çaldı mı kör, onu bulabilir mi hiç? Hırsız, gelip ona çatsa bile kör, hırsız kimdir? Ne anlasın? Köpek, kör yoksulu ısırsa bile kör, kendisini dalayan köpeği nereden bilecek?”<sup>87</sup>

## 5. Câhillik / Câhillerden Yüz Çevirmek

Mevlânâ, kemâl sahibi insanların câhillerin câhillikleri karşısında doğru bildikleri yolda yürüdüklerinden bahsetmiş ve yapılan câhillikleri köpeklerin havlamasına benzetmiştir.

<sup>83</sup> Ayrıca, şeytanın isyanının *Mesnevi*'deki hayli farklı ve estetik bir yorumu için bk.: Rıfat Atay, “Bilgi ve Bilgi ve Eylem Arasında Mevlana'da Estetik Değerler Eğitimi: *Mesnevi* Merkezli Bir Okuma Denemesi” *Eğitimde Gelecek Arayışları Düünden Bugüne Türkiye'de Beceri Ahlak ve Değerler Eğitimi*, Arzu Güvenç Saygın, Murat Saygın, Ed., (Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, 2016), ss.1233-1247.

<sup>84</sup> Tâhiru'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 9, s. 362-365; Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, c. 10, s. 267.

<sup>85</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, c. 5, b.n: 2945-2955.

<sup>86</sup> Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, c. 4, s. 147.

<sup>87</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, c. 2, b.n: 2349-2354.

“Can birisini öperse, felekten, feleğin hışmından gam yer mi? Mehtaplı gecede ay, Simâk burcundayken köpeklerden, köpeklerin havlamasından ne korkusu olur? Köpek vazifesini yerine getirir, ay da ışığını yere döşeyip durur.”<sup>88</sup>

Mevlânâ, Simâk burcunu aya, halkın kötülemesini, dil uzatmasını da köpeklere benzetmiştir.<sup>89</sup> Ay enbiyâ ve evliyâyı, köpek ise onların karşısındakileri temsil eder.<sup>90</sup>

Mevlânâ, aşağıdaki beyitlerde temsili olarak enbiyâ ve evliyâyı temsil eden doğan kuşuna saldıran baykuşları, cehâletleri sebebiyle gereksiz yere saldıran mahalle köpeklerine benzetmiştir.

“Padişahın ayrı düşmesi şöyle dursun, baykuşlar, başına vurmağa, güzelim kanatlarını yormaya başladılar. Baykuşlar arasına “Kendinize gelin; doğan yerinizi, yurdunuzu almaya geldi” diye bir velveledir düştü. Mahalle köpekleri gibi hepsi de kızgın, korkunç bir halde garip doğanın başına üşüşüp hırkasını çekiştirmeye başladılar. Doğan, “Ben baykuşlara lâyük müyim? Baykuşlara bunun gibi yüzlerce virane başışladım. Ben burada kalmak istemem, padişaha dönmek isterim.”<sup>91</sup>

Mevlânâ, mahallenin köpekleri kendi kötü tabiatlarına ayna olduğu için bir fakîr gördüklerinde nasıl ona saldırıyorlarsa, köpek tabiatına sahip baykuşların da enbiyâ ve evliyâyı temsil eden doğana benzer şekilde saldırdıklarını beyan etmiştir.<sup>92</sup> Mevlânâ'ya göre doğan enbiyâ ve insân-ı kâmilî temsil eder. Baykuşlar da hakikat karşısında havlayan köpeği temsil eder.<sup>93</sup>

Mevlânâ aşağıdaki beyitlerde, *Mesnevî*'nin Kur'an'ın bir tefsiri olduğunu ve *Mesnevî*'yi kınamanın Kur'an'ı kınamak olduğunu, Kur'an'ı dolayısıyla *Mesnevî*'yi kınayanların köpek tabiatlı olduklarını belirtmiştir.<sup>94</sup>

“Ey kınayan köpek, sen hav hav edip duruyor da Kur'an'ı kınamakla hükmünden kendimi kurtarırım mı sanıyorsun? Bu o aslan değil ki ondan canını halâs etmeğe muvaffak olasın yahut kahrının pençesinden imanımı kurtarasın! Kur'an, kıyamete kadar, ey kendilerini bilgisizliğe feda edenler, diye nida eder.”<sup>95</sup>

Mevlânâ hazretlerine göre, Hak erleri câhillerin itham ve kınamalarına aldırmandan doğru bildikleri yoldan asla vaz geçmezler. Bu kararlı yürüyüş karşısında câhiller yine de bu kınamalarından vazgeçmezler. Çünkü hayatın temelindeki değişmez yasa, hak bâtil mücadelesidir. Hz. Mevlânâ, bu durumu şu satırlarla anlatır:

<sup>88</sup> Mevlânâ, *Mesnevî* c. 2, b.n: 415-417.

<sup>89</sup> Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. 3, s. 130.

<sup>90</sup> Ankaravî, *Mesnevî Şerhi*, c. 2, s. 76.

<sup>91</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, c. 2, b.n: 1135-1139.

<sup>92</sup> Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. 3, s. 320.

<sup>93</sup> Ankaravî, *Mesnevî Şerhi*, c. 2, s. 184-185.

<sup>94</sup> Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. 6, s. 502.

<sup>95</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, c. 3, b.n: 4282-4284.

“Dolunay, gökyüzünde geceleri yürür. Köpeklerin sesi yüzünden yürüyüşünü bırakmaz. Kınayanlar, senin dolunayına karşı köpeklerle benzerler. Sana karşı ürüyüp dururlar! Bu köpekler, “Susun, dinleyn” emrine karşı sağırdılar. Ahmaklıklarından senin dolunayına karşı hav havlayıp durmaktalar!”<sup>96</sup>

“Her asırda bulunan Hak erleri için, münkirlerin târiz ve tecâvüzleri de köpeklerin dolunaya karşı uluması gibidir.”<sup>97</sup> Bu beyitlerde “*Kur’ân okunduğu zaman onu dinleyn ve susun*”<sup>98</sup> âyetine telmih vardır. Köpek gibi olan kişiler, Hakk’ın hitâbı karşısında sağır kesilirler. Hz. Peygamber’in tebliği karşısında da köpekler gibi ses çıkartarak hakîkati işitmekten kaçınırlar.<sup>99</sup> Hz. Peygamber asrından sonra Nebî’nin vârisi olanlara dil uzatanlar, kötü söz söyleyenler de köpek sıfatlı kişilerdir.<sup>100</sup>

Mevlânâ, Nûh (a.s.)’ın dâvetine karşı çıkanları, dünya lezzetlerinin tutkunu, Hak ve hakîkate kayıtsız kalmış köpekler gibi havlayan kişilere benzetmiştir.<sup>101</sup> Nûh (a.s.), davetine karşı çıkan köpek tabiatlı kişiler karşısında hak bildiği yoldan gitmiştir.<sup>102</sup>

“Nuh, tam dokuz yüz yıl kavmini davet edip durdu. Her an da kavminin inkârı arttı. Fakat söylemeden vazgeçti mi? Hiç sükût mağarasına çekilmeye kalkıştı mı? Köpeklerin havlaması ile kervan, hiç yolundan kalır mı? Ay ışığı olan gecede dolunay, köpeklerin havlaması ile yürüyüşünü ağırlaştırır mı, dedi. Ay, ışığını saçar, köpek de havlar durur. Herkes, yaratılışına göre bir hizmette bulunur. Takdir herkese bir hizmet vermiş, herkesi bir ise lâıyk görüp iptilâya salmıştır. Ay der ki: Köpek, o pis sesini bırakmıyorsa ben ayım, gidişimi nasıl bırakırım ki?”<sup>103</sup>

Mevlânâ hazretleri, aşağıdaki beyitlerde de hakîkat ehlinin her hal ve şartta doğru bildiklerini yaptıklarını, câhillere takılmadıklarını beyan etmiştir.

“Ay, nûrunu saçar, köpek havlar durur. Hiç köpek, ayı kendisine ortak edebilir mi? Ay ışığı ile geceleyin yol alanlar, köpek havlaması ile yollarından kalırlar mı?”<sup>104</sup>

Kâmil şeyh derya mânâsınadır. Şeyhe ta’n eyleyen inkârcıların vasıfları ise köpeğin salyası gibidir. Köpeğin salyasından derya pis olmadığı gibi, hak yolda

<sup>96</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, c. 4, b.n: 1464-1466.

<sup>97</sup> Tâhîru’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 7, s. 379.

<sup>98</sup> A’râf, 7/204.

<sup>99</sup> Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. 7, s. 423.

<sup>100</sup> Ankaravî, *Mesnevî Şerhi*, c. 4, s. 307.

<sup>101</sup> Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. 11, s. 18.

<sup>102</sup> Ankaravî, *Mesnevî Şerhi*, c. 6/1, s. 10.

<sup>103</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, c. 6, b.n: 10-16.

<sup>104</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, c.6, b.n: 287-288.

olanlara, köpek tabiatlı olan kimselerin kötü sözleri zarar vermez. Ay gibi etrafa ışık saçan insân-ı kâmilin mârifet nûrundan, köpek tabiatlı kişiler nasîbdâr olamazlar.<sup>105</sup>

## 6. Kâfir

Mevlânâ hazretleri, kâfirin sesinin çirkin olduğunu ve küfre çağırın bu sesi halka kötülük yapmaktan ne yaptığını bilmez hale gelen sarhoş köpeğe benzeterek şöyle beyan etmiştir:

“Kâfirin sesi çirkin olduğundan icâbete eş olamaz. “Susun” emri, kötü ses hakkındadır. Çünkü o ses, halkın kanından köpek gibi sarhoş olmuştur.”<sup>106</sup>

Mevlânâ hazretleri, kâfirin dâvetine icâbet edilmeyeceğini belirtmiştir. Bu beyt ile şu ayete telmih vardır: “*Rabbimiz! Bizi buradan çıkar; eğer (çıkarmaz) bir daha eskiye dönersek, artık belli ki biz zalim insanlarız.*” Allah buyurur ki: “*Yıkılın karşımdan! Ve artık bana bir şey söylemeyin!*”<sup>107</sup> “Yıkılın karşımdan” hitâbı kötü sözlü kişilere yöneliktir. Kötü sözlü kişiler, halkın malını yiyen, gıybetini yapan, onlara kötülük yapan köpek tabiatlı kişilerdir.<sup>108</sup>

Mevlânâ, aşağıdaki beyitlerde köpeği Allah'ın dışındaki otoritelere boyun eğenlere, zalim ve mütekebbir olan hükümdarlara, beylere ve servet sahiplerine benzetmiştir. Bu köpek tabiatlı kişilere ancak alçak tabiatlı dünya ehli kişiler hürmet ederler. Bu alçak tabiatlı kişiler peygamber veya evliyâyâ hürmet etmekten utanırlar.<sup>109</sup> Burada şu âyeti hatırlamak gerekir: “*Pis şeyler pis olanlar içindir, pis olanlar da pis şeylere lâyıktır. Temiz şeyler temiz olanlar içindir, temiz olanlara da temiz şeyler yakışır...*”<sup>110</sup>

“İyi bak, kendine gel! Allah, padişahları etten, kemikten küçücük bir kapı olarak halk etti ya. Dünya ehli olanlar, onlara secde ederler. Çünkü Allah'a secde etmenin düşmanıdır onlar! Dünya ehline bir fişkı yerceğizini mihrap düzdü. O mihrabın adı da bey, padişah! Bu tertemiz kapıya lâyık değilsiniz ki. Temiz kişiler, şeker kamışıdır, sizse bomboş birer kamıştan ibaretsiniz. O çeşit köpeklere elbette bu çeşit bayağılık adamlar hürmet ederler. Öyle âdi kişiye hürmet etmek, öyle âdi adama inanmak, aslana ardır.”<sup>111</sup>

Mevlânâ hazretleri, kâfirleri köpeklere benzeterek, onların şeytanlar tarafından hidâyet ehline saldırmak için eğitildiklerine<sup>112</sup> dikkatimizi şöyle çekmiştir:

“Şeytanlardan yüz binlerce kötü huylar öğrenmişler, akıl ve gönül gözünü kapamışlardır. Onların kötü huylarından en ehemmiyetsizi

<sup>105</sup> Ankaravî, *Mesnevî Şerhi*, c. 6/1, s. 513-515.

<sup>106</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, c. 2, b.n: 2005-2006.

<sup>107</sup> Mü'minûn, 23/107-108.

<sup>108</sup> Ankaravî, *Mesnevî Şerhi*, c. 2, s. 326-327; Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, c. 4, s. 60.

<sup>109</sup> Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, c. 6, s. 164; Kadir Özköse, “Mevlânâ'nın Öğrettilerinde Kulluk Bilinci”, *Somuncu Baba Aylık İlim Kültür ve Edebiyat Dergisi*, 21/170 (2014), s. 26.

<sup>110</sup> Nûr, 24/26.

<sup>111</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, c. 3, b.n: 2998-3002.

<sup>112</sup> Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, c. 8, s. 258.

hasettir, hani iblisin boynunu vuran haset! O köpekler, bunlara ululuk ve haset öğretmişlerdir, onlar, halkın ebedî bir mülke, bir devlete nail olmasını istemezler.”<sup>113</sup>

## 7. Münâfıklık / İki Yüzlülük

Hız. Mevlânâ, Firavun ve Firavunlaşan insanların güzel görünmeye çalıştıklarını ama hakikat karşısında bütün pespayeliklerinin, iki yüzlülüklerinin ortaya çıktığını köpek metaforu ile şöyle anlatmıştır:

“Ey Firavun, arınmışlık iddiasında bulunma! Sen çakalsın, hiç boşuna tavusluk taslama. Tavusların yanında görünürsen, süzülmekten âciz olduğun için rezil olursun. Musa ile Harun, tavuslar gibiydiler ve süzülen kanatlarını senin başına yüzüne çarptılar. Çirkinliğin ve rezilliğin açığa çıktı ve yukarıdan aşağı tepetaklak düştün. Mihenge uğrayınca kalp altın gibi karardın. Aslan boyası gidip köpek açığa çıktı. Behey çirkin uyuz köpek, ihtiras ve azgınlık yüzünden aslan postuna bürünme. Aslan kükreyişi seni sınyacak. Görünüşte aslan, özde köpek olduğun sonunda anlaşılacak.”<sup>114</sup>

Hız. Mûsâ ve Hız. Hârûn karşısında Firavun’un tavrının değerlendirildiği bu beyitlerde, Firavun’un Tanrılık iddiasında bulunması, onun hadsizliğine ve kendi gerçekliğinden uzaklaşmasına bir işâret sayılmış ve bu bâtil dâvasında Firavun’un ne kadar aslan postuna bürünse de gerçek kimliği olan köpeklik sıfatının ortaya çıkacağı belirtilmiştir. İnsanları kandırmak için köpek tabiatlı olan kişilerin kalbine dinî ilimler ve ahlâkî güzellikler giremeyecektir. Zira Hız. Peygamber “İçinde kelb ve sûret olan eve melekler girmez.”<sup>115</sup> buyurmuştur.<sup>116</sup>

Mevlânâ hazretleri kendisine emanet edilen eşeğe lâyıki ile bakmayan ama bakmış gibi davranan hizmetçiyi iki yüzlü davrandığı ve işinin ehli olmadığı için köpeğe benzetmiştir.

“Nihayet biçare eşek, açlık illetinden o gece seher çağına kadar yan üstü yattı. Gündüz olunca, hizmetçi gelip hemen semerini düzeltti, sırtına vurdu. Eşekçiler gibi birkaç sopa indirdi. O köpek hizmetçiden ne umulursa eşeğe onu yaptı. Eşek dayağın, şiddetinden sıçradı, kalktı. Dili yok ki halini söylesin!”<sup>117</sup>

<sup>113</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, c. 4, b.n: 2675-2677.

<sup>114</sup> Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, haz. Derya Örs, Hicâbi Kırilangıç, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2015, s. 334, b.n: 782-788.

<sup>115</sup> Buhârî, “Libâs”, 94; Müslim, “Libâs ve'z-zîne”, 87.

<sup>116</sup> Ankaravî, *Mesnevî Şerhi*, c. 3, s. 137-138; Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, c. 5, s. 219.

<sup>117</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, c. 2, b.n: 240-243.

Nasıl ki, ehil olmayan bir hizmetçi elinde eşek perişan olursa, nefis de ehil olmayan bir mürebbî tarafından ıslâh edilemez. Mevlânâ, münâfıklık ve mürâilîği köpek sıfatı olarak belirtmiştir.<sup>118</sup>

Köpek gönüllü olmak, bânının kötülüğüne, kedi gibi yüz yıkayıcı olmak zâhirin temizliğine işâret sayılmıştır. Lokma peşinde koşan sofiler, bânınları kötü olduğu halde kendilerini iyi göstererek insanları aldatmaya çalışan köpeklere benzetilmiştir.<sup>119</sup>

“Boğazına düşkün, yemeye alışkın sofiler, köpek gönüllüdürler, fakat kedi gibi yüzlerini yıkarlar, temiz görünürler.”<sup>120</sup>

Allah'ın hidâyetine nâil olamayan kişi muhtaç ve fakirdir. Fakat bu kimse Allah fakirinin ancak sûretidir. Mevlânâ, irfân ehlinden hakîkati öğrenme derdinde olmayanları köpek resmine kemik atılmasının anlamsızlığına işâret ederek, bu tarz kişilerin hakîkatten mahrum olacaklarını belirtmiştir. Zira bu kişiler ölü cesed gibidir, önlerine yemek tabağı koymanın bir anlamı yoktur.<sup>121</sup> Sûreti derviş olanlara irfân sofrasından ikramda bulunmak ancak ziyana sebep olur, nîmet israf edilmiş olur.<sup>122</sup>

“O kişi, yoksulun resmidir, canı yoktur, ekme yemez. Köpek resmine kemik atma. O, Allah fakiri değil, lokma fakiridir. Ölü resmin önüne yemek tabağını koyma.”<sup>123</sup>

Mevlânâ, fakirleri ikiye ayırmıştır: Fakîr-i lokma, fakîr-i Hak. Fakîr-i lokma, dünyayı talep eden, dünyaya aç kimse, fakîr-i Hak ise, Hakk'a, Allah'a aç, Allah'ı talep eden kimsedir. Mevlânâ'ya göre, fakîr-i lokma, sadece cennet peşinde koşan gâfil dervişler, fakîr-i Hak ise, Allah'ı isteyen hakîki dervişlerdir.<sup>124</sup> Bu görüş Yunus Emre'de şu dizelerle anlatılır:

Cennet cennet didükleri

Bir ev ile birkaç hûrî

İsteyene virgil anı

Bana seni gerek seni<sup>125</sup>

## 8. Hayâsızlık

Mevlânâ hazretleri, hakîkatten bihaber olan kişileri zayıf insanlara saldıran hayâsız köpeğe benzeterek, hayâsızlığın sonucunun zulüm ve zâlimlik olduğunu şöyle ifade etmiştir:

“Davud, ondan sonra dedi ki. “A inatçı, bütün malımı mülkünü hemencecik ona bağışla. Yoksa bak, sana söylüyorum, işin fena olur,

<sup>118</sup> Tâhiru'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 4, s. 90.

<sup>119</sup> Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, c. 3, s. 128; Ankaravî, *Mesnevî Şerhi*, c. 2, s. 75.

<sup>120</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, c.2, b.n: 405.

<sup>121</sup> Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, c. 2, s. 240; Ankaravî, *Mesnevî Şerhi*, c. 1, s. 525.

<sup>122</sup> Sarı Abdullah Efendi, *Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî*, c. 3, s. 500-501.

<sup>123</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, c. 1, b.n: 2752-2753.

<sup>124</sup> Tâhiru'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 2, s. 1302-1303.

<sup>125</sup> Yûnus Emre, *Dîvân-ı İlâhîyât*, haz. Mustafa Tatçı, Kapı Yayınları, İstanbul 2011, s. 525.



yaptığın zulüm ve cefa meydana çıkar.” Adam, bu söz üzerine başına topraklar serpip elbisesini yırtarak “Her an zulmünü artırıp durmaktasın” dedi. Yine bir müddet Davud’u kınamaya koyuldu, Davud, tekrar onu huzuruna çağırıp, Dedi ki: “Ey bahtı körleşmiş herif, mademki talihin yok, gayri yavaş, yavaş karanlıklar basmaya başladı. Senin gibi bir eşeğe çerçöple saman bile yazık. Öyle olduğu halde sen yine baş köşeyi gözetip duruyorsun ha! Yürü çocukların da onun kulu, kölesidir, karın da! Artık fazla söylenme!” Dâvacı iki eline taş almış, göğsünü dövmekte, bilgisizliğinden, bir aşağı, bir yukarı gidip gelmekteydi. Halk da Davud’u kınamaya başladı. Dâvacının gönlünde ne var, bilmiyorlardı ki, bir insan, saman çöpü gibi havaya kapılmış, maskara olmuşsa zalimi mazlûmdan nasıl fark edebilir? Zalimi mazlûmdan ayırt eden, zulümkâr nefsinin boynunu vurmuş kişidir. Yoksa içten içe nefse zebun olan kişi, deliliğinden mazlûmlara düşman kesilir. Köpek, daima yoksula, âcize saldırır, fırsat bulursa ısıtır da. Komşularından av kapmak aslanlara göre ayıptır, köpeklerle değil, zalime tapan, mazlûmu öldüren kişilerin hepsi de pusudan çıkararak köpekçesine saldırdılar.”<sup>126</sup>

Hız. Mevlânâ, Davud (a.s.)’ın hükmüne itiraza kalkışan avam halkı, utanmazlıkta köpeğe teşbih etmiştir. Köpekler, fakir kimselere saldırdıkları gibi, köpek tabiatlı olanlar da Dâvud (a.s.)’a düşmanlık etmişlerdir. Çünkü hayâları ve dolayısıyla imanları yoktur. Bir hadis-i şerifte “*Hayâ imandandır. Hayâ ile iman bir bütündür, ayrılmazlar, biri diğerini tamamlar. Şayet biri kaldırılacak olursa, diğeri de kalkar.*”<sup>127</sup> buyrulmuştur.<sup>128</sup> Nefs-i emmâre köpek meşrebinde olan insan içindir. Hayâ ise arslan meşrebinde olan kimse içindir. Arslan tabiatı gereği başkasına ait olan bir şeyi almaz, köpek ise alır. Çünkü köpeğin hayâsı yoktur, hayâ ile iman yanyana bulunmaz.<sup>129</sup>

## 9. Tevekkülsüzlük

Hız. Mevlânâ, zor zamanda Allah’a güvenip tedbirler alacağına dair söz veren kişinin, kolay zamanda bu sözünden çok kolay vazgeçtiğini köpek mecâzı ile şöyle ifade etmiştir.

“Kış geldi mi köpek ezilir, büzülür. Kışın soğuğu onu perişan bir hale kor. “Kışa dayanamıyorum sağ olursam taştan bir ev kurmam lazım. Yaz gelince dişimle tırnağımla çalışıp çabalayayım, kışın barınmak için bir taş ev kurayım” der. Fakat yaz gelip de ısındı mı kellesi, kemiği yerine geldi mi, ilikleri, kemikleri kızışıp derisi gerildi mi, kendisini koskocaman görür de “iyi ama ben hangi eve sığarım ki?”

<sup>126</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, c. 3, b.n: 2425-2439.

<sup>127</sup> Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm b. el-Muğîre el-Buhârî, *El-Edebü'l-Müfred*, thk. Semîr b. Emîn ez-Zührî, (Mektebetü'l-Maârif, Riyad 1998), s. 739, h.n: 1313.

<sup>128</sup> Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 6, s. 636-637.

<sup>129</sup> Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, c. 6, s. 16; Ankaravî, *Mesnevî Şerhi*, c. 3 s. 397.

der. İrileşir, ayağını çeker. Tembel tembel, karnı tok sırtı pek, kendisine güvenmiş bir halde bir gölgeye çekilir. Gönlü “Bir ev kur” derse de o, “söyle be yahu, ben nasıl olur da bir eve sığarım ki?” diye cevap verir. “Sen de bir belâya, bir musibete düştün mü büzülürsün, hırs kemiklerin bitişir; küçülür, kalırsın. “Tövbeden bir ev kurayım, kışın o evceğizde barınayım” dersin. Fakat dertten kurtuldun da hırsın büyüdü mü köpek gibi ev sevdası geçer gider.”<sup>130</sup>

Hevâsına tabi olan kişinin, başı bir derde girdiği zaman nefsânî hırslarının katılığı, köpeğin kemikleri gibi zayıf olur. O dert ve bela içinde kıvrınır durur, rahatlık zamanında da tedbir almaz.<sup>131</sup> Nefs-i emmâreye dūcâr olan kişi, hatasında ısrar eder, durur, kendi hayrına gereken tedbirleri almaz.<sup>132</sup>

### 10. Sahte Mürşidler

Hız. Mevlânâ, kör yakalayan köpekten muradın gâfil avlayan müteşeyyihler (sahte mürşidler) olduğunu beyan ederek, kıymetli olan şeylerin sahtesi olduğu konusuna şöyle dikkatimizi çekmiştir.<sup>133</sup>

“Hani bir köpek, çukur içinde kör dilenciye gördü de saldırdı, hırkasını yırttıydı ya! Bunu söyledik ama tekit için bir kere daha söylüyoruz. Kör dedi ki: Senin dostların şimdi dağlarda av arıyorlar. Hısımların dağda yaban eşeği avlıyorlar, sense köy ortasında kör tutuyorsun!”<sup>134</sup>

### 11. Gazaplanmak

Hız. Mevlânâ aşağıdaki beyitlerde hakikatte birbiriyle iyi ve dost olan baba ile oğlun arasının öfke sebebiyle bozulduğunu, oğlun bu durumda babasını köpek olarak gördüğünü, ancak bu görüntünün hakikati perdelediğini ifade etmiştir. Bu durum, kardeşleri tarafından Yûsuf (a.s.)’ın kurt olarak görülmesindeki mânevî körlük gibidir. Öfke, hased gibi kötü huylar insanın sağlıklı düşünmesindeki önemli engellerdir.<sup>135</sup>

“Babanla aranda bir şey geçti mi babanı köpek gibi görürsün, gözüne böyle görünür! Baban köpek değildir senin; o cefanın tesiri ile öyledir, öyle bir merhametli adam bile sana köpek görünür! Kardeşleri Yusuf’a haset ediyorlar kızıyorlardı. Bu yüzden onu kurt şeklinde gördüler. Fakat babanla barıştın da kızgınlığın gitti mi köpek ortadan kalkar, baban, sana ateşli bir dost olur.”<sup>136</sup>

### 12. Aşktan Yoksunluk

<sup>130</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, c. 3, b.n: 2885-2894.

<sup>131</sup> Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. 6, s. 135.

<sup>132</sup> Ankaravî, *Mesnevî Şerhi*, c. 3, s. 476-477.

<sup>133</sup> Tâhiru'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 7, s. 270; Ankaravî, *Mesnevî Şerhi*, c. 4, s. 314.

<sup>134</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, c. 4, b.n: 1045-1048.

<sup>135</sup> Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. 8, s. 435; Ankaravî, *Mesnevî Şerhi*, c. 4, s. 749-750.

<sup>136</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, c. 4, b.n: 3255-3258.

Mevlânâ, Hakk'a âşık olan çobanın otağının, sûret âleminde geçip mânâ âlemi üzerinde kurulduğunu ve bu otağın bekçisinin de hayvânî ruh olduğunu belirtmiştir. Âşık olanın hayvânî ruhu, âşkın ve âşığın hükmüne tabi olur.<sup>137</sup> Âşık olmayanlar ancak o çobanın otağının önündeki köpek gibidir. Çünkü aşkı tadan ile onu işiten aynı değildir.<sup>138</sup>

“Hani o çoban gibi. O da ya Rabbi, seni arayan çobana gel. Gel de gömleğindeki bitleri ayıklayayım, kırayım. Çarığımı dikeyim, eteğini öpeyim diyordu ya. Kimse aşk ve muhabbette ona eş olamazdı, fakat Tanrı'yı tesbih etmeyi, ona söz söylemeyi bilmiyordu. Onun aşkı, gökyüzüne çadır kurmuştu. Köpeğe benzeyen can, o çobanın önünde bir köpek kesilmişti. Tanrı aşkının denizi coşunca onun gönlüne vurdu, senin kulağıma değdi.”<sup>139</sup>

### 13. Ruh Beden Farklılığı

İnsan ruh ve bedenden oluşan bir varlıktır. Bu birliktelik ruhun bedene veya beden ruh benzediği anlamına gelmez. Aslıolan insanın ruhudur. Ruh, beden kalıbında olmakla birlikte beden ruh gibi mânevî özellikleri taşımaz, arslanla ava giden kurt ve tilkinin arslan olamayacağı gibi.<sup>140</sup> Mevlânâ hazretleri, ruh ve beden farklılığına vurgu yaparken köpeği bedene benzetmiş, beden ne kadar ruhla beraber olsa da ruha dönüşemeyeceğini ifade etmiştir.

“Terazide arpa, altınla arkadaş olmuştur. Fakat bununla arpanın da altın gibi kıymetlenmesi icap etmez. Ruh, şimdilik kalıba yoldaş olmuştur. (kalıp, rûhu korumaktır). Nitekim köpek de bir zaman için kapıyı korur.”<sup>141</sup>

Arpadan murâd sâlikler, altından murâd ise insân-ı kâmillerdir, kâmilin yolda olana refâkatinin nice hikmetleri vardır. Hayvânî nefis köpek tabiatında olmakla birlikte rûh, emir âleminde yüce bir mertebededir. İkisinin birbirlerine yakınlığı olmakla birlikte insanı kıymetli kılan rûhudur.<sup>142</sup> Ashâb-ı Kehf'in kapısında da köpek bir müddet bulunmuştur. Ama bu durum köpeğin Ashâb-ı Kehf mertebesinde olduğunu göstermez.<sup>143</sup>

### 14. Düşünmek / Akletmek

Mevlânâ, akl-ı selîm sahibi olmanın önemini vurgulamış ve böyle bir akla sahip olan kişinin yanlış yapmayacağına işâret etmiş, bir iş/olay karşısında acele karar veren kişiyi, yemeğini koklamadan hemen saldırap yiyen köpeğe benzetmiştir.<sup>144</sup>

<sup>137</sup> Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. 10, s. 376.

<sup>138</sup> Ankaravî, *Mesnevî Şerhi*, c. 5, s. 712-713.

<sup>139</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, c. 5, b.n: 3320-3324.

<sup>140</sup> Tâhiru'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 3, s. 1415.

<sup>141</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, c. 1, b.n: 3019-3020.

<sup>142</sup> Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. 2, s. 311-312.

<sup>143</sup> Ankaravî, *Mesnevî Şerhi*, c. 1, s. 564; Sarı Abdullah Efendi, *Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî*, c. 4, s. 192.

<sup>144</sup> Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. 6, s. 287; Ankaravî, *Mesnevî Şerhi*, c. 3, s. 578.

“Çünkü şüphe yok, yavaş iş Rahman'dandır. Acele ediş ise melûn Şeytan'dan. Önüne bir lokma atsan köpek bile köpekliliğiyle önce koklar da sonra yer a ihtiyatlı adam! O burnuyla koklar, biz aklımızla koklarız. Hele bir bak, demek ki biz de her şeyi inceleyen aklımızla kokluyoruz.”<sup>145</sup>

### 15. Allah'a İtaat

Hız. Mevlânâ, aşağıdaki beyitlerde Türkmen çadırının önündeki köpeklerin yedikleri birkaç lokmanın teşekkürü olarak efendilerine sâdik olduklarını, bu sadâkatin gereği olarak obaya yaklaşan efendilerinin yabancıları olanlara saldırdıklarını, dostu olanlara ise dostluğun nişânesi olarak kuyruk salladıklarını belirtmiş, köpeğin efendisine sadâkatinden hareketle kulun, iman ettiği Hak Teâlâ'nın sonsuz kudreti karşısında acziyetini ve O'na muhtaçlığını ortaya koymuştur. Hız. Mevlânâ, kulun Hakk'a bağlılıkta köpekten daha aşağı olamayacağını ve Hak Teâlâ'nın kendisine iman edenlere mükâfâtı çok çok vereceğini belirtmiştir.<sup>146</sup>

“Benim tabiatım da değişmedi, unsurum da. Ben Allah kılıcıyım, izinle keserim. Türkmenin köpekleri, çadır kapısında misafire yaltaklanmış, ama çadır yanına yabancı biri uğrayacak olursa köpeklerden aslancasına hamleler görür. Kullukta, ben köpekten aşağı değilim; Allah da hayat ve kudrette bir Türkten aşağı kalmaz.”<sup>147</sup>

### 16. Mevlâ'yı Aramak

Mevlânâ, aşağıdaki beyitlerde yaşadıkları devirde Hak dini temsil eden Ashâb-ı Kefî'nin köpeğinden bahisle, köpeğin Allah'ı isteyen tarafta olduğunu belirtmiştir. İnsan vücudu her an kendisinde şeytan, melek veya nefsin havâtırlarının cevelân ettiği bir orman gibidir. Bu ormanın, insân-ı kâmilî temsil eden aslanı ise bânîni imâr eder. Mevlânâ, âriflerin bânîni'deki güzelliklerden faydalanmada Ashâb-ı Kefî'nin köpeğinden daha aşağıda olmama hususunda uyarıda bulunarak, insana ruh nimetinin kıymetini bilmesini tembihlemiştir.<sup>148</sup>

“Ashab-ı Kefî'nin köpeğine onlardan öyle bir huy sirayet etti ki sonunda Allah'ı aramaya koyuldu. Kalpte her an bir çeşit şey baş gösterir. İnsan bazen şeytanlaşır, bazen melekleşir. Bazen tuzak kesilir, bazen yırtıcı hayvan! Aslanların bildiği o acayip ormandan, gönüller tuzağına gizli bir yolu bulunan o meşelikten, içten içe hırsızlık et, can mercanını çal! Ey köpekten aşağı, ariflerin gönüllerinden o mercanı elde et! Mademki hırsızlık ediyorsun, bari

<sup>145</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, c. 3, b.n: 3497-3499.

<sup>146</sup> Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 1, s. 485-486; Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, c. 1, s. 282; Ankaravî, *Mesnevî Şerhi*, c. 1, s. 198; Sarı Abdullah Efendi, *Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî*, c. 1, s. 501.

<sup>147</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, c. 1, b.n: 830-833.

<sup>148</sup> Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, c. 3, s. 398-399.

lâtif inciği çal! Mademki hamallık ediyorsun, bari yüce bir yük  
yüklen!”<sup>149</sup>

### 17. Sırta Mazhar Olmak

Mevlânâ aşağıdaki beyitlerinde köpeğe olumlu anlam yüklemiş ve Hakk’a ulaşmış olan kişileri köpek postuna bürünmüş, adı, sanı olmayan kişilere benzetmiştir.

“Nice köpek postuna bürünmüş adsız sansız kişiler var ki perde ardında şarapsız kalmazlar. Oğul, bu şarap, için can ver. Savaşırsın, sabırsız yenme olur mu hiç?”<sup>150</sup>

Köpek postundan murad, mahviyyet sahibi görünüşte hakir ve zelil olan kişilerdir. Kadehten murad, mârifet ve ilâhî muhabbet şarabıdır. Köpek postu aynı zamanda dünya ehlinin elbisesini temsil eder, bu elbiseyi ârifler giyer, dünya ehli bu ârifleri tanıyamaz.<sup>151</sup>

### 18. Vefâ

Hız. Mevlânâ, nîmet verene karşı köpeğin büyük bir bağlılık içinde olduğundan hareketle, sonsuz nîmetler bahşeden Hak Teâlâ karşısında kulluğun önemini, şükürün ve sadâkatın ne yüce bir sıfat olduğunu şöyle belirtmiştir:<sup>152</sup>

“Allah Seba’lılara pek büyük bir genişlik ve rahatlık verdi, yüz binlerce köşk, hayvan ve bağ ihvan etti. O kötü yaratılışlı adamlar buna şükretmediler. Vefada köpekten de aşağı oldular.<sup>153</sup> Köpeğe bir kapıdan bir lokma ekmek verilse o kapıya bağlanır, hizmetkâr olur. Kapıya bekçi kesilir. Ona eziyet edilse yiyeceği lâyıkiyle verilmesi bile o kapıyı bırakmaz. Orada karar eder, başka bir kapıya gitmez. Oraya bir garip köpek gelse oradaki köpekler, onu gece gündüz tedip ederler. İlk konağına git. Oradan nimetlendin, o nimetin hakkı, gönülünü oraya rehin etmendin derler. Yerine git, o nimetin hakkını bundan fazla terketme diye onu ısırlar. Sen de gönül ve gönül ehlinin kapısından bir hayli âb-ı hayat içtin, gözlerin açıldı. Canın, ehlin diller gönlünden nice şükür, vecit ve kendinden geçiş gıdaları yedi.”<sup>154</sup>

### 19. Aşk / Hak Âşığı

<sup>149</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, c. 2, b.n: 1425-1429.

<sup>150</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, c. 3, b.n: 210-211.

<sup>151</sup> Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. 5, s. 73; Ankaravî, *Mesnevî Şerhi*, c. 3, s. 52.

<sup>152</sup> Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. 5, s. 91; Ankaravî, *Mesnevî Şerhi*, c. 3, s. 63.

<sup>153</sup> Bu husus Kur’ân-ı Kerim’de A’raf sûresinin 179. âyetinde şöyle belirtilmiştir: “*Andolsun biz, cinlerden ve insanlardan birçoğunu cehennem için yaratmış olduk. Bunların kalpleri vardır ama onlarla kavrayamazlar; gözleri vardır ama onlarla göremezler, kulakları vardır ama onlarla işitemezler. Onlar hayvanlar gibidir, hatta daha da şaşkındırlar. İşte asıl gafiller onlardır.*”

<sup>154</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, c. 3, b.n: 285-294; Aynı konu çerçevesinde benzer beyitler için bk. Mevlânâ, *Mesnevî*, c. 3, b.n: 310-324.

Hız. Mevlânâ, Leylâ'nın mahallesindeki köpeğe Mecnûn'un baktığı gibi bakamayanların sûrette kaldıklarını ve sûretin arkasındaki hakikati göremediklerini, onda esmâ-i ilâhiyenin saklı olduğunu, Leylâ'nın şahsında köpeğin aşkı temsil ettiğini şöyle belirtmiştir:<sup>155</sup>

“Tıpkı Mecnun gibi. O da bir köpeği okşamakta, öpmekte, önünde yanıp erimekteydi. Etrafında eğilip bükülerek onu ululayıp ağırlayarak dönüp dolaşıyor, ona sâf şeker şerbeti veriyordu. Bir herzevekil dedi: “Ey ham mecnun, bu yapıp durduğun şey ne delilik ne sersemlik, köpeğin ağız daima pis şeyleri yer. Ardını bile diliyle temizler.” Köpeğin ayıplarını bir hayli saydı döktü. Zaten ayıp gören gayb âleminin kokusunu bile alamaz. Mecnun dedi ki. “Sen, baştan başa suretten, cisimden ibaretsin. Gel de benim gözümle bir bak! Bu köpek, bence Allah'ın bir çözümler tılsımıdır. Bu köpek, Leylâ'nın mahallesinin bekçisi. Himmetine bak, gönlüne, canına, irfanına dikkat et ki neresini seçmiş, neresini yurt edinmiş? O benim mağaramın yüzü kutlu köpeği, hattâ o benim dertdaşım, gamdaşım. Onun mahallesinde yurt tutan köpeğin ayağının bastığı toprak bile ulu aslanlardan yeğdir. Ey köpeklerine aslanların köle olduğu sevgili, anlatmaya imkân yok ki, sus vesselâm!” Dostlar, suretten geçerseniz her yer sizin için cennettir. Gül bahçesi içinde gül bahçesidir. Suretini kırdın, yaktın mı her şeyin suretini kırdın demektir.”<sup>156</sup>

Bu beyitlerde geçen Leylâ insân-ı kâmil, köpek fakîrler, aslanlar ise zâhir ulemâsı şeklinde de yorumlanmıştır.<sup>157</sup> Ayrıca Mecnûn kendini Ashab-ı Kehf'e, o köpeği de onların köpeği olan Kıtırmir'e teşbih etmiştir.<sup>158</sup>

Mevlânâ, Hak âşığını köpeğe benzetererek, aşka ulaşmak için çaba sarfetmenin gereğini şöyle belirtmiştir:

“O dertli definenin kâğıdını padişah, o dertlere uğramış fakire verince; Yoksul adam, düşmanlarından, onların saçmasından emin oldu, gidip sevdalandığı şeye adamakıllı sarıldı. İnsanı dertlere düşüren aşka yâr oldu. Köpek, yarasını yalaya yalaya iyi eder.”<sup>159</sup>

“Böyle bir misal Hak âşığının şanını küçültmez. Belki Hak âşığını köpeğe benzetmek, onu yükseltir. Aslolan sûret değil, mânâdır. Çünkü Peygamber Efendimiz bir hadislerinde “*Köpek gibi yaşayan kimse en iyi, en mükemmel bir*

<sup>155</sup> Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. 5, s. 164-165.

<sup>156</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, c. 3, b.n: 567-574.

<sup>157</sup> Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. 5, s. 164-165.

<sup>158</sup> Tâhiru'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 5, kitap 2, s. 151.

<sup>159</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, c. 6, b.n: 1975-1977.

*yaşayış tarzı seçmiş gibidir*” diye buyurmuştur.<sup>160</sup> Burada köpekle ilgili on mânâ vardır: “Malı yoktur. Halâyık arasında kadir ve i’tibârı yoktur. Yeryüzünün her tarafı kendisine döşektir. Vaktinin çoğu açlık ile geçer. Eğer efendisi dövse darılıp kapısını terketmez. Düşmana hücum eder, dosta taarruz etmez. Gece ve gündüz efendisinin kapısını muhâfaza eder, hiç uyumaz. Amelinin çoğu sükûttur. Efendisi az olsun çok olsun her ne verirse râzı olur. Öldüğü vakit mîrâs bırakmaz. Hak Teâlâ sâliklerinin ahlâkı ise Hakk’a karşı böyle olmak lâzımdır.”<sup>161</sup>

## 20. Alah Dostu

Mevlânâ hazretleri, kişinin nefse hoş gelen şeylerden yüz çevirerek Ashâb-ı Kehf’in mağarasındaki köpeğe teşbihle Allah dostu olup nefsanî isteklerden kurtulabileceğini şöyle ifade etmiştir.

“Tanrı sanatlarını gören gözler olmasaydı ne gökyüzü dönerdi ne yeryüzü gülerdi. “Sen olmasaydın” sözü, keskin ve görür gözler içindir. Fakat halk, kadın ve yemek aşkından nereden Allah sanatına bakacak, nereden Allah aşkına düşecek? Yiyecek birkaç köpek olmadıktan sonra tutmaç suyunu köpeklerin yiyecekleri yere dökmezsin ki. Yürü, Allah mağarasının köpeği ol da o, seni seçsin, bu yal yerinden kurtarsın.”<sup>162</sup>

Mağara kesâfet ve cismâniyet âlemini, yal yeri dünyevî ve bedenî zevkleri temsil eder. Cismâniyet ve kesâfet âlemi, Hakk’ın esmâ ve sıfatlarının mazharı olan mağara gibi karanlıktır. İnsan ruhu bu mağarada hapistedir. Sâlik olan kişi, Hakk’ın mutasarrıf olduğu bu mağaranın köpeği olursa, Ashâb-ı Kehf’in köpeği gibi köpeklikten kurtulup hakiki insanlığa ulaşabilir, Hakk’ın huzuruna çıkabilir.<sup>163</sup>

## Sonuç

Mevlânâ, *Mesnevî*’sinde köpek karakterini hem olumlu hem de olumsuz anlamda metaforik bir üslupla kullanmıştır. *Mesnevî*’de, bâtil inanca sahip, zâlim, dünyaya düşkün, nefsin esiri olan, kötü ahlâka sahip, dünyada yemek için yaşayıp mânâ kapısını çalamayacak olan, bedeninin hükmü altına giren, âriflerin ulaştıkları mânevî hakikatlerden bihaber olan, Allah dostlarının çağrılarına karşı cehâlet sergileyen, kendilerine ayna olan mânevîyat erlerine düşmanlık eden, Hakk’ın hitâbına sağır kesilen, küfrün sesiyle hakîkatin sesini bastırmaya çalışan, dünya malı ve makâmına sahip olmakla Allah’a muhtaçlığını unutan, hidâyet ehline saldırmak için şeytan tarafından eğitilip kâfirlik yapan, Firavun gibi Tanrılık iddiasında bulunarak insanları kandırmak için münâfıklık yapan, mânevî hakikatler peşinde koşuyor gözükiip lokma peşinde koşarak dervişlik taslayan, hakîkatten habersiz kalıp hayâdan nasibini almayan, zor zamanda Allah’a güvenip kolay zamanda tevekkülü terkedene, akli başından gidip öfkelenen, aşktan yoksun olmakla ancak

<sup>160</sup> Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. 12, s. 21-22; Tâhiru’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 10, s. 241-242.

<sup>161</sup> Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. 12, s. 22.

<sup>162</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, c. 6, b.n: 1660-1664.

<sup>163</sup> Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. 11, s. 542-543; Ankaravî, *Mesnevî Şerhi*, c. 6/1, s. 402.

âşığın kapısında köle olan, ruh ve beden karşılaştırmasında bedeni temsil eden, müteşeyyih olup mânevîyat yolunun harâmisi olan kişiler ve şeytan köpek metaforu ile anlatılarak, insanın kaçınması gereken tutum ve davranışlara dikkat çekilmiştir.

*Mesnevî*'de, köpek metaforu ile insana dair güzel hasletler, efendileri tarafından beslenip onlara itaat eden köpeklerin durumu ile Allah'a kulluk edenlerin durumu arasında benzerlik kurularak Hakk'ın mü'minlere verdiği mükâfâta nâil olan, Ashâb-ı Kehf'in köpeğinin hakikat erleri ile birlikteliğinden hareketle Hak arayışında olan, sırta ermekle köpek postuna bürünen, köpeğin kendisine nimet verene sadâkatinden hareketle Allah'ın sonsuz nimetleri karşısında O'na vefâli olan, Leylâ'nın köpeğinden hareketle cisme takılmayıp görüntünün arkasındaki aşkı gören, köpeğin güzel hasletlerine sahip olmakla Hakk'a âşık olan, nefse hoş gelen şeylerden yüz çevirip Allah dostu olan kişiler şeklinde ele alınmıştır.

Mevlânâ, anlatılarında yer verdiği köpek metaforunda belirli bir kalıbı kullanmamıştır. Yerine göre insana ait olumlu veya olumsuz özellikleri köpek metaforu üzerinden aktarmıştır. Burada Mevlânâ'nın kullandığı incelikli dili anlamada konunun bağlamının önemi ön plana çıkmaktadır. Mevlânâ'nın *Mesnevî*'de kullandığı köpek ve diğer hayvan metaforları, dinî hakikatlerin her yaşta insana ulaşmasını sağlayacak bir içeriğe sahiptir.

Köpek metaforunda insana ait daha çok kötü yönler resmedilmiştir. Mevlânâ, *Mesnevî*'sinde insanın kendine dair düzeltilmesi gereken olumsuzluklarla ilgili hikâye dilinin tesirini kullanarak, muhatabın savunma mekanizmasını devreye sokmadan farkındalık sağlamaya çalışmıştır. Kullanılan metaforlar, insanın kendi hatasını, günahını veya zayıf noktasını daha kolay farketmesini sağlayacak bir içeriğe sahiptir. Bu açıdan bakıldığında Mevlânâ, insan fitratını iyi tahlil ederek hayatın içinden mesajları metaforlar yolu ile insanlara ulaştırmış ve halkın dinî hakikatleri daha kolay idrâk etmesini sağlamak istemiş ve insanın değişimde negatif direnç göstermemesine vesile olacak bir yöntem kullanmıştır. Pek çok toplumda kullanılan ve insan var oldukça da devam edecek olan hikâye ile hakikatin aktarımı yöntemini başarılı bir şekilde kullanan Mevlânâ, köpek metaforu ile aslında insanın en önemli ve öncelikli düşmanları olan nefis ve şeytan konularına ve bu iki konu ile bağlantılı yan konulara temas etmiştir.

#### Kaynakça

Aclûnî, İsmâil b. Muhammed, *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs*, thk. Abdülhamid b. Ahmed b. Yusuf b. Hindâvî, El-Mektebetü'l-Asriyye, b.y. 1420 / 2000.

Ankaravî, İsmâil Rusûhî, *Mecmûatü'l-Letâif ve Ma'mûretü'l-Maârif Mesnevî Şerhi*, Matbaa-i Âmire Yayınları, İstanbul 1289.

Atay, Rıfat, "Dinsel Çoğulculuk Açısından Farklı Mevlâna Okumaları: Bir Çözümleme Denemesi," *Harran Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (Temmuz-Aralık 2006).

Atay, Rıfat, "Mevlana'nın Hıristiyanları, Hıristiyanların Mevlana'sı: *Mesnevî* Merkezli Çoğulcu Bir Okuma Denemesi," *Mevlana Mesnevî ve Mevlevihaneler Sempozyumu Bildirileri* (30 Eylül-01 Ekim 2006), Manisa 2007.

Atay, Rıfat, "Bilgi ve Bilgi ve Eylem Arasında Mevlana'da Estetik Değerler Eğitimi: *Mesnevî* Merkezli Bir Okuma Denemesi" *Eğitimde Gelecek Arayışları Düünden Bugüne Türkiye'de Beceri Ahlak ve Değerler Eğitimi*, Arzu Güvenç Saygın, Murat Saygın, Ed., Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, 2016.

Baykal, Özgün, "Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde Hayvan Hikâye ve Motifleri", *Şarkiyat Mecmuası*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Şarkiyat Enstitüsü, İstanbul Edebiyat Fakültesi Basımevi, V/1964.



- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl, *El-Edebü'l-Müfred*, thk. Semîr b. Emîn ez-Zührî, Mektebetü'l-Maârif, Riyad 1998.
- ....., *El-Câmiu'l-Muhtasar (Sahihu'l-Buhârî)*, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsri'n-Nâsır, Dâru't-Tavki'n-Necât, b.y., 1422.
- Ceyhan, Semih, "Ubûdiyyet", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ubudiyet> (31.10.2020).
- Çiçek, Hasan, "Mevlana'nın Mesnevi'sinde Soyut Kavramların İfade Aracı Olarak Metafor", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 22 / 2012.
- Doğan, Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1996.
- Keklik, Nihat, "Mevlânâ'da Metafor Yoluyla Felsefe", *1. Millî Mevlânâ Kongresi (Tebliğler)*, Selçuk Üniversitesi Basımevi, Konya 1986.
- Konuk, Ahmed Avni, *Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî Mesnevî-i Şerif Şerhi*, haz. Komisyon, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2009.
- Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî*, Çev: Veled İzbudak, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1995.
- ....., *Mesnevî-i Ma'nevî, Mevlânâ*, haz. Derya Örs, Hicâbi Kırılgaç, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2015.
- Müslim b. El-Haccâc Ebu'l-Hasan el-Kuşeyri'n-Nisâbü'rî, *El-Müsnedü'l-Sahihu'l-Muhtasar*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, (Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, t.y.)
- Niyâzî-i Mısri, *Niyâzî-i Mısri Dîvânı*, haz. Kenan Erdoğan, Akçağ Yayınları, Ankara 1998.
- Ögke, Ahmet, *Vâhib-i Ümmî'den Niyâzî-i Mısri'ye Türk Tasavvuf Düşüncesinde Metaforik Anlatım*, Ahenk Yayınları, Van 2005.
- Özköse, Kadir, "Mevlânâ'nın Öğretlerinde Kulluk Bilinci", *Somuncu Baba Aylık İlim Kültür ve Edebiyat Dergisi*, 21 (170) / 2014.
- Öztürk, Abdullah, "Hayvan Hikayelerinin Yorumunda, Hz. Mevlana'yı Batılı Fabl Yazarlarından Ayıran Özellikler", *T.C. Celal Bayar Üniversitesi Manisa Yöresi Türk Tarihi ve Kültürünü Araştırma ve Uygulama Merkezi Birinci Uluslararası Mevlânâ, Mesnevî ve Mevlevihâneler Sempozyumu Bildirileri*, Manisa 2002.
- Sarı Abdullah Efendi, *Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî*, İstanbul 1287-1288.
- Senâyî Hasan Şabânî, *Dîvân-ı İlahiyât*, haz. Mustafa Tatçı, H Yayınları, İstanbul 2013.
- Şahin, Mehmet, Bâkî Dîvânı'nda Ayna Metaforu, *Journal of Social, Humanities and Administrative Sciences*, 6 (25):519-534.
- Şahin, Mehmet, Etvâr-ı Seb'a Geleneği ve Vâhib Ümmî'de Etvâr-ı Seb'a, *Turkish Studies - Religion*, 2020, 15(1), 77-96. <https://dx.doi.org/10.29228/TurkishStudies.40030>, s. 77-96.
- Tâhiru'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, Şamil Yayınevi, İstanbul 2014.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ b. Mûsâ b. ed-Dahhâk, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Muhammed Fuâd Abdülbâkî, İbrâhîm Atvah, Şirketü Mektebeh, Mısır 1975.
- Yazçiçek, Ramazan, "Metafizik Alanda Sörf ya da Mecaz ve Semboller Üzerinden Anlamlandırma: Bir Anlatım Yöntemi Olarak Metafor", *Milel ve Nihal*, 9 (1) / 2012.
- Yûnus Emre, *Dîvân-ı İlahiyât*, haz. Mustafa Tatçı, Kapı Yayınları, İstanbul 2011.

## Türk Din Müsikîsi Formu Olarak “Ta’rîf” ve Ta’rîf Bestesi

"Ta’rîf" and Ta’rîf Composition as a Form of Turkish Religion Music

**Fatih Koca**

Doç. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Türk Din Müsikîsi ABD,  
[neyzenfatihkoca@yahoo.com](mailto:neyzenfatihkoca@yahoo.com), [orcid.org/0000-0003-1555-0251](https://orcid.org/0000-0003-1555-0251)

Makale Bilgisi	Article Information
Makale Türü – Article Type	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi – Date Received	8 Kasım / November 2020
Kabul Tarihi – Date Accepted	26 Aralık / December 2020
Yayın Tarihi – Date Published	30 Aralık / December 2020
Yayın Sezonu	Ekim – Kasım – Aralık
Pub Date Season	October – November – December

**Atıf / Cite as:** Koca, Fatih, Türk Din Müsikîsi Formu Olarak “Ta’rîf” ve Ta’rîf Bestesi/"Ta’rîf" and Ta’rîf Composition as a Form of Turkish Religion Music. *tarr*: Turkish Academic Research Review, 5 (4), 636-661. doi: 10.30622 *tarr*.823314.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and confirmed to include no plagiarism. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr>

**Copyright** © Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey. All rights reserved.



## **Türk Din Mûsikîsi Formu Olarak “Ta’rîf” ve Ta’rîf Bestesi <sup>1</sup>**

**Fatih Koca**

### **Özet**

Cami ve tekkelerde yapılan ibadet ve zikir esnasında çeşitli vesilelerle icrâ edilen, içerisinde dinî motiflerin kullanıldığı mûsikî, dinî mûsikîdir. Her milletin mûsikîsi, o milletin millî ruhundan, ortak vicdanından, sanat anlayışından ve güzellik algısından doğmaktadır. Dolayısıyla dinî mûsikî her millette kendine özgü bir millîlik kazanmıştır. Ta’rîf formu da diğer bazı dinî mûsikî formları gibi bu millîliğin bir örneğidir ve Türklere ait millî bir dinî mûsikî formudur. XIV. yüzyıldan itibaren cami ve tekkelerde ta’rîf irticâlen okunmuş, özel bir beste ile okunduğu ile alakalı kesin bir bilgi bulunamamıştır. Bu formun ne zaman başladığını bilmekle beraber ne zaman unutulduğu kesin değildir. Tüm bunlardan hareketle yeniden hayata geçirmek arzusu ile ta’rîf formu tarafımızdan -teberrüken- bestelenmiştir. Bu besteyi yapmaktaki amacımız, eskiden okunan ancak bu zamana kadarki süreçte unutulmuş Türk Din Mûsikîsi formlarından biri olan Ta’rîf’i araştırmacılara ve dinî mûsikî icracılarına sunarak özellikle kandil gecelerinde Din görevlilerimizin mevlîd programlarından önce icrâ etmelerini sağlamak ve bu kültürün devamlılığına hizmet etmektir.

**Anahtar Kelimeler:** Müzik, Türk Din Mûsikîsi, Ta’rîf, Ta’rîf Bestekârı, Hz. Muhammed, Şemâil, Hilye, Kastamonu.

## **"Ta’rîf" and Ta’rîf Composition as a Form of Turkish Religion Music**

### **Abstract**

Religious music is a form performed for various occasions during worship and dhikr in mosques and dervish lodges, in which many religious motifs own. The religious form of music in each nation shows that nation's own spirit, common values, and understanding of art and sense of beauty. Religious music, therefore, has also acquired a unique nationality. Ta’rîf form, like some other forms of religious music, is an example of Turkish nationality. Since the fourteenth century, although it has been known that Ta’rîf was recited in mosques and dervish lodges with improvisation, there is no clear information that it was performed with a special composition. On the other hand, we know when Ta’rîf was started to perform, it is not certain what exactly time it was broken the tradition of performing it. With the desire to revive it based on all these, the work describing the Prophet Muhammad’s characteristics and physical appearances has been formed by us. Our aim to make this composition is to present Ta’rîf, one of the forms of Turkish religious music, which was used to perform in the past but has been forgotten in the process in our religious culture. It is to ensure that our religious officials like *imams* and *muezzins* perform before the Mawlid ceremonies, especially in oil lamp nights and to serve the

<sup>1</sup> Bu makalenin metin aşamasında yardımlarını esirgemeyen AÜİF İslam Edebiyatı ABD Öğretim Üyesi Prof. Dr. Zülfikar Güngör ve MÜİF Türk Din Mûsikîsi ABD Başkanı Prof. Dr. Ahmet Hakkı Turabi hocalarıma teşekkürlerimi sunarım.

continuity of this culture. As a result of this work, we would like to remember some forgotten Turkish religious music tradition.

**Keywords:** Music, Turkish Religious Music, Ta'rif, Ta'rif Composer, Prophet Muhammad, Şemâil, Hilye, Kastamonu.

### Giriş

Dinî mûsikî Kur'ân-ı Kerim'in hükümleri ve Hz. Peygamber'in sünnetini kendine temel alarak İslâmî bir hayat tarzı oluşturmuştur. Tasavvuf akımıyla da bütünleşen dinî hayatın ritüelleri, cami ve tekkelerde farklı uygulama alanları bulmuştur. Böylece cami ve tekkelerde yapılan ibadet ve zikir esnasında çeşitli vesilelerle icrâ edilen, içerisinde dinî motiflerin kullanıldığı mûsikî, dinî mûsikî adını almıştır.<sup>2</sup> Dinî mûsikî, icra edildiği mekâna (cami ve tekke) göre bazı farklılıklar gösterir. Cami mûsikisinde tamamen insan sesi ön plandadır; daha zâhidânedir ve enstrüman kullanılmaz. Tekke mûsikîsi ise cehrî/sesli zikir yapan tarikatlerin zikir meclisleri esnasında daha çok ritme dayalı, enstrümanlarla ya da enstrümansız icrâ edilen mûsikînin genel adıdır. Tekkede icrâ edilen formlar ile camide icrâ edilen formlar birbirinden kesin hatlarla ayrılmamakta ve genelde ortak form olarak icrâ edilmektedir.<sup>3</sup>

Her milletin mûsikîsi, o milletin millî ruhundan, ortak vicdanından, sanat anlayışından ve güzellik algısından doğmaktadır. Dolayısıyla bir milletin yaşadığı fiziki ve sosyal çevrenin kendi sanatına etkisi göz ardı edilemez. Böylece mûsikî milletten millete değiştiği gibi, fertten ferde de değişim gösterebilir.<sup>4</sup> İslâm dinini benimseyen farklı fert ve topluluklar vardır. İslâm, millî bir din olmadığına göre bu dini kabul eden milletlerin kendilerine has sanatları ve güzellik anlayışları farklı olabilir. Dolayısıyla tüm Müslüman milletlerin müşterek bir mûsikî ve sanat anlayışına sahip olmamaları normal karşılanmalıdır. Ancak her millet farklı milletlerin mûsikîsinden etkilenebilir.<sup>5</sup> Her Müslüman milletin Kur'ân okuyuş tarzının bile farklı olması bu gerçeği göstermektedir. Evrensel olan bir dinin, farklı milletlerde zuhur eden sanat anlayışının farklılık göstermesi de doğal karşılanmalıdır.<sup>6</sup> Sonuçta Dinî mûsikî her millette kendine özgü bir millîlik kazanmıştır. Ta'rif formu da diğer bazı dinî mûsikî formları gibi bu millîliğin bir örneğidir ve Türklere ait millî bir dinî mûsikî formudur.

### Ta'rif

Kelime olarak Arapça “a-r-f/bildi” kökünden gelen ta'rif, “*bilmek, idrak etmek, bildirmek, öğretmek, bir şeyi süslemek, güzelleştirmek, tasdik etmek, tanıtmak, bir şeyi tanımlamak,*<sup>7</sup> *bir nesnenin bir kimsenin ve bir yerin özelliklerini belli malzeme ve teknik kullanarak açıklamak, anlatmak, tanımını yapmak*”<sup>8</sup> anlamlarında kullanılmaktadır. Mûsikî istilâhında ise ta'rif, Hz. Peygamber'in bir insan olarak hem fiziksel yönünü hem de ruh yapısındaki özelliklerini ses ile ifadelendirmektir.<sup>9</sup> Camilerde bu beyitleri okuyanlara muarri<sup>10</sup> ya da ta'rifhân

<sup>2</sup> Nuri Özcan, “Dinî Mûsikî”, *DİA*, İstanbul 1994, IX, 359.

<sup>3</sup> Fatih Koca, *İslam Medeniyetinde Salâ ve Salavât Geleneği*, DİB Yay., Ankara 2017, s. 42.

<sup>4</sup> Uludağ, *İslâm Açısından Mûsikî ve Semâ'*, Uludağ Yay., Bursa 1992, s. 20-21.

<sup>5</sup> Uludağ, s. 21.

<sup>6</sup> Uludağ, s. 22.

<sup>7</sup> Mevlüt Sarı, *el-Mevârid Arapça-Türkçe Lügat*, Bahar Yay., İstanbul 1982, s. 990-991.

<sup>8</sup> Yaşar Çağbayır, *Ötüken Türkçe Sözlük*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2007, V, 4610.

<sup>9</sup> Mehmet Yaşar Kandemir, *Şemâil-i Şerîf Şerhi*, Tahlil Yay., İstanbul 2015, I, 25.

<sup>10</sup> M. Nazmi Özalp, *Türk Mûsikîsi Tarihi*, MEB Yay., İstanbul 2000, I, 347; Şeker, “Mevlîd”, *DİA*, XXIX, 480.

denildiği<sup>11</sup> gibi, Cuma günü Cuma hutbesinden önce okunan “*Innallâhe ve melâiketehû yusallûne ale’n-nebiyy...*” âyetini okuyanlara da “muarrif” denildiği kaydedilmektedir.<sup>12</sup> Ta’rîf bir şeyi âlâmetleri ile etraflıca anlatmak, kelimenin sonuna getirilen “hân” ise okuyan demektir.<sup>13</sup> Ta’rîfhân ya da muarrif cami, tekke vb. yerlerde Hz. Peygamber’in, diğer din büyüklerinin özelliklerini ve hayır sahiplerinin isimlerini sayan derviş veya müezzine denilmektedir.<sup>14</sup> Muarrif, cami ve tekkelerde namazdan evvel Hz. Peygamber ile beraber büyüklerin evsâfına dâir cemaate yüksek sesle izahlarda bulunan, hayır sahiplerinin adlarını hayırla anlatan vazifeli, maaş alan aylıklı ve bu işi yapan görevlidir. Ayrıca camilerde Cuma namazından evvel müezzinin müezzin mahfilinde ayağa kalkıp hamd ü senâdan sonra na’t okuyup vakıf sahibinin adını anıp ona ve bütün ehl-i İslâm’a dua eden kimsenin de muarrif olduğu ifade edilmektedir.<sup>15</sup>

İslam öncesi Hîre hükümdarlarına ve Abbâsi halifelerine ziyarete gelen şahısları tanıtanlar için de muarrif ifadesi kullanılmaktadır.<sup>16</sup> İbn-i Battûta, Kastamonu Emiri Süleyman Paşa’nın (ö. 1328/29) Cuma namazı merasimini anlattığı sırada, camide Türkçe şiir ile Sultanı ve oğlunu senâ ve haklarında dua eden muarriflerin mevcudiyetinden bahsetmektedir.<sup>17</sup> Yine İbn Battûta Kırım seyahatindeki kfilesinde bulunan Muarrif Alaeddin’den bahsederken onu teşrifatçı, tanıtıcı olarak nitelemekte, büyük bir zât geldiğinde onun “*Bismillâh, efendimiz, üstadımız geldi!*” diyerek gelen kişiyi tanıttığı için kendisine “muarrif” denildiğini kaydetmektedir.<sup>18</sup> XV. yüzyıl şair müsikîşinaslarından Kastamonulu Dâi’nin güzel sesi ile camilerde muarriflik yaptığı, müezzinlik ve muarriflik hususunda halk arasında meşhur olduğu belirtilerek onun muarriflik ile alakalı pek çok eserinin bulunduğu, ancak bu eserlerin günümüze ulaşmadığı bildirilmiştir.<sup>19</sup> XVI. yüzyıl şâir ve müsikîşinaslarından Kastamonulu Hamdî’nin de İstanbul Ayasofya Camii’nde tarîfhânlık yaptığı, Hamdî’nin sesinin güzel olduğu ve birçok kasıdeyi de ezbere bildiği ifade edilmiştir.<sup>20</sup> Ayrıca yine XVI. yüzyılda camilerde muarriflik ve na’thânlık yapmasıyla tanınan Kastamonulu Şemsi’nin de müsikî ilminde pek mâhir ve eşsiz bir bestekâr olduğu ifade edilmiştir.<sup>21</sup> XVI. yy. şair müsikîşinaslarından Duâyî ve babasının da Bursa camilerinde muarriflik yaptığı belirtilmiştir.<sup>22</sup> Bayezid-i Veli (ö. 1512) zamanında saray hocalığında bulunan şair Sa’yi’nin<sup>23</sup> camilerde

<sup>11</sup> Suphi Ezgi, *Nazarî, Amelî Türk Müsikisi*, İstanbul Belediyesi Konservatuvarı Neşriyatı, İstanbul 1940, s. 468-469.

<sup>12</sup> Ahzâb, 33/56.

<sup>13</sup> Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, MEB Yay., İstanbul 1983, III, 401.

<sup>14</sup> Yaşar Çağbayır, *Ötüken Türkçe Sözlük*, Ötüken Neşriyat, V, 4610.

<sup>15</sup> Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, MEB Yay., İstanbul 1983, II, 552-553.

<sup>16</sup> Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, MEB Yay., İstanbul 1983, III, 401.

<sup>17</sup> Ebû Abdullah Muhammed İbn Battûta Tancî, *İbn Battûta Seyahatnâmesi*, (Çeviri, İnceleme ve Notlar; A. Sait Aykut), YKY Yay., İstanbul 2000, I, 441.

<sup>18</sup> İbn Battûta, *İbn Battûta Seyahatnâmesi*, I, 446, II, 751.

<sup>19</sup> Avni Erdemir, *Anadolu Sahası Müsikîşinâs Dîvan Şâirleri*, Türk Sanatı ve Eğitimi Vakfı (TÜSAV) Yay., Ankara 1999, s. 110.

<sup>20</sup> Erdemir, s. 204.

<sup>21</sup> Erdemir, s. 439.

<sup>22</sup> Erdemir, s. 122.

<sup>23</sup> Ta’rîfin camilerde besteli ya da bestesiz nasıl okunduğu hakkında malumatımız olmayan ancak icrâsının ilkinin gerçekleştiren asıl adı Mustafa olan Sa’yi’nin doğum ve ölüm tarihleri net değildir. İstanbullu ya da Prizrenli olduğu ifade edilen Sa’yi’nin, Fatih Sultan Mehmed döneminde ilim tahsilinde bulunduktan sonra Üsküp’te iken gazellerini gören Sultan Bayezid tarafından fark edildiği, İstanbul’da Sultan tarafından kendisine önerilen mansıb görevini reddettiği belirtilir. Gelibolulu Âli’ye göre şair, Yavuz Sultan Selim döneminde (1512-20) vefat etmiştir. Bkz. Tuba İşınsu Durmuş, “Rumelili Şair Aileler Üzerine Düşünceler, Nehârî,

okunmak üzere ta'rifât icâd ettiği ifade edilmiştir. Ayrıca Evliya Çelebi'nin de Kazasker Alayı içinde padişaha dua eden muarriflerin sayısının üç bin civarında olduğunu beyan ettiği kaydedilmiştir.<sup>24</sup> Bu bilgi Kastamonulu Latîfi'nin *Tezkiretü'ş-Şuarâ ve Tabsiratü'n-Nuzamâ* isimli eserinde de aynen mevcuttur.<sup>25</sup> Fuad Köprülü, meddâhların ilk devirlerde muarrifler gibi, mevzularını dinî mevzulardan alan dinî cemiyetlerde ve camilerde münâcâtlar, na'atlar, hükümdarlar hakkında bir takım medhiyeler okuyan kimseler olduğunu ifade etmektedir.<sup>26</sup> XVI. asır şairlerinden Fakîrî'nin *Risâle-i Ta'rifât* adlı eserindeki muarriflerle ilgili beyit şöyledir:

“Muarrifler nedir devr içre dâim,  
Gehî mahfil-nişîn ü gâh kâim,  
Hudâ ile Rasul'ü yâd ederler,  
Anı nûş edeni dil-şâd ederler,  
Selâtini gehî ta'rif ederler,  
Şerîf ismin anıp teşrîf ederler.”<sup>27</sup>

Fakîrî'nin bu manzumesine nazaran muarriflerin, bazen mahfilde oturarak, bazen ayakta, Allah ve Resûlünü andıkları, sultanları ta'rif ettikleri ve Şerîf zikri yaptıklarını söylemek mümkündür. Ayrıca bu manzumede muarriflerin sanatının halk arasında ziyadelikle beğenildiği de vurgulanmıştır.

Osmanlı dönemine ait tevcihât kaynaklarında camilerde görevli olarak sadece imam ve müezzin atamalarının değil; farklı görevlilerin atamalarının da kayıt altına alındığını görmekteyiz. Temizlikle görevli ferraşların, aydınlatmayla görevli çerağdarların, sadece Cuma namazında görevli salâhânların ve camilere atanan ta'rifhân ve muarriflerin günlük alacakları ücretler ve yapacakları görevler tanımlanarak kayıt altına alındığını belirtmek isteriz.<sup>28</sup> 1696 yıllarına ait bazı belgelerde de yine bazı camilere görevlendirilmiş ta'rifhânların bulunduğu kayıtlıdır.<sup>29</sup>

Verdiğimiz bilgiler ışığında tarîfhânlık ya da muarriplik mesleğinin İslam öncesinde var olduğunu ve XIV. yüzyıla kadar yine aynı şekilde devam ettiğini görmekteyiz. Ancak bu yüzyıldan sonra ta'rifhânlık ya da muarriplik mesleğinin cami içi ya da dışında belirli gün ve gecelerde isimlerini zikrettiğimiz sesi güzel şair ve bestekârlar ya da hâfız ve müezzinler tarafından Hz. Peygamber başta olmak üzere büyüklerin ve hayır sahiplerinin adları anılarak ve onları överek icrâ edildiğini görmekteyiz. Anladığımız kadarıyla ta'rifin, gülbank şeklinde ya da muhtemelen belirli bir beste ile okunduğunu söyleyebiliriz. Netice itibarıyla ta'rifî genel olarak iki ana başlık altında toplayabiliriz: 1. Cuma namazından evvel Ahzâb süresinin 56.

Sa'yi, Mü'min, Süzi”, *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 20, İstanbul 2018, s. 271, ss. 269-282.

<sup>24</sup> Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, MEB Yay., İstanbul 1983, II, 552-553; Mehmet Fuad Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları I*, Alfa Tarih Yay., İstanbul 2014, s. 455.

<sup>25</sup> Latîfi, *Tezkiretü'ş-Şuarâ ve Tabsiratü'n-Nuzamâ*, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yay., (İnceleme; Rıdvan Canım), Ankara 2000, s. 307.

<sup>26</sup> Mehmet Fuad Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları I*, Alfa Tarih Yay., İstanbul 2014, s. 455.

<sup>27</sup> Taner Gök, “16. Asır Osmanlı Toplumuna Açılan Bir Pencere: Fakîrî'nin Risâle-i Ta'rifât'ı”, *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, İstanbul 2019, S. 23, s. 345. Ss. 315-380.

<sup>28</sup> Adem Çetin, *Hurufat Defterlerine Göre Ankara İl Merkezindeki Dini Mimari Yapılar*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2019.

<sup>29</sup> Halit Çal, “Yunanistan'daki Türk Mimarisi”, *Erdem*, Atatürk Kültür Merkezi Dergisi, S. 58, Ankara 2010, s. 100, 102, 169, 171, 199, 200, 226.

âyetinin okunmasıdır. 2. Cami, tekke vb. yerlerde Hz. Peygamber’in, diğer din büyüklerinin ve hayır sahiplerinin isimlerini ve özelliklerini belli bir üslup ile okunmasıdır.

Yazıcıoğlu Mehmed’in 853/1449’da yazdığı, içerisinde ta’rife konu olan beyitlerin bulunduğu *Muhammediye* eseri, Süleyman Çelebi’nin *Vesiletü’n-Necât* isimli mevlidinden sonra en çok şöhret kazanan eserlerden biridir. Farklı zamanlarda farklı kişiler tarafından bestelendiği bilinen<sup>30</sup> *Muhammediye*’nin, XVII. ve XVIII. asırlarda Anadolu’nun birçok yerinde tekdüze bir tarzda okunduğu dile getirilmiştir.<sup>31</sup> Günümüzde halen bazı bölgelerde okunmaktadır. Ta’riflerin önceki dönemlerde aynen mevlid gibi makamla okunduğu zikredilmiştir. Dönem olarak ta’rîf’in makamla okunduğuna dair net bir bilgi olmamakla beraber Hakânî Mehmed Bey’in (ö. 1015/1606) *Hilye-i Saâdet* adlı eserinin, asırlar boyunca halk arasında makamla okunduğuna dair bilgiler mevcuttur.<sup>32</sup> Eskiden özellikle mevlid kandili gecelerinde, mevlid alayı camiye yaklaştığında müezzin mahfilinden Fetih sûresinin okunduğu, sûre tamamlandığı sırada Padişahın mahfil-i hümayûna geldiği ve burada bulunan küçük pencerenin açılmasıyla Padişahın geldiği anlaşılacak ta’rifhân ya da muarrifin ta’rifi okuduğu zikredilmiştir;<sup>33</sup> bundan sonra sırasıyla vaaz ve mevlid töreninin başladığı belirtilmiştir.<sup>34</sup> Osmanlı döneminde mevlid kandillerinde ta’rifhânın müezzin mahfilinden muhtemelen belirli bir beste ile okuduğu Hz. Peygamber’in bazı özelliklerini ifade eden beyitler (hilye-i şerîf) buna örnek gösterilebilir.<sup>35</sup> Halil Can, muarrifin, güzel sesli, müsikî ve edebiyata vâkıf kişiler tarafından seçilmesi gerektiğini, ancak bu görevlerin son yıllarda terk edildiğini ifade etmektedir.<sup>36</sup>

#### Ta’rîfin Muhtevası

Ta’rîf, konusunu Hz. Peygamber’in bizzat kendisini anlatan şemâil hadîsleri ve rivayetlerinden almaktadır. Şemâil “*huy, tabiat, seciye, ahlâk, sol taraf*” anlamındaki “Şimâl” kelimesinin çoğuludur. Terim olarak ise “*Hz. Peygamber’in beşerî yönü, dış görünüşü, özel hayatı ve ahlâkı*” olarak nitelendirilmektedir.<sup>37</sup> Yukarıda anlatılanlarla birlikte düşünürsek ta’rîf de aynı anlamda kullanılmıştır. Neticede bir dinî müsikî formu olarak ta’rîf, Hz. Peygamber’in özelliklerini belirten bazı rivayetlerden esinlenerek yazılan beyitlerin<sup>38</sup> ister besteli ister irticâlen nağme kullanarak tek ya da cumhur icrâ edilen bir formdur.

Hz. Peygamber’in hayatı boyunca yaptığı her hareket ve söylediği her söz hadis râvîleri tarafından sonraki nesillere aktarılmıştır. Bunların daha sonra hadis bilginleri tarafından çeşitli inceleme ve tasniflere tâbi tutularak değerlendirilmesi söz konusudur. Bu rivayetlerden bir kısmı Hz. Peygamber’in boyu, eli, yüzü, saç, sakalı, ağzı, dişi, gülüşü, yürüyüşü, kokusu, gölgesi, konuşması gibi özel halleri ile ilgilidir ki bunlara hadis literatüründe “şemâil-i şerîf” denilmektedir. Bu özelliklerin detaylandırılarak anlatılmasına da Türk edebiyatında “hilye-i şerîf” denilmiştir.<sup>39</sup> Sonuçta Hz. Peygamber’in huy, tabiat, hal ve hareket, tavır ve davranışlarını ve

<sup>30</sup> Sadettin Nüzhet Ergun, *Türk MüsİKİSİ Antolojisi*, İstanbul 1942, s. 13

<sup>31</sup> Ergun, s. 122.

<sup>32</sup> İskender Pala, *Hakânî Mehmed Bey Hilye-i Saadet*, Kapı Yay., İstanbul 2013, s. 6.

<sup>33</sup> Şeker, “Mevlîd”, *DİA*, XXIX, 480.

<sup>34</sup> Halide Aslan, “Osmanlı İmparatorluğu’nda Mübarek Gün ve Gecelerden Kandiller”, *İSTEM*, Yıl. 7, Sy. 13, Konya 2009, s. 216-217. Ss. 199-231.

<sup>35</sup> Koca, *İslam Medeniyetinde Salâ ve Salavât Geleneği*, s. 59.

<sup>36</sup> Halil Can, *Dinî MüsİKİ Ders Notları*, İstanbul (t.y), s. 10.

<sup>37</sup> Mehmet Yaşar Kandemir, *Şemâil-i Şerîf Şerhi*, Tahlil Yay., İstanbul 2015, I, 25.

<sup>38</sup> Mehmet Şeker, “Mevlîd”, *DİA*, Ankara 2004, XXIX, 480.

<sup>39</sup> Ahmet Yılmaz, “Türk Edebiyatında Esmâ-i Nebviyye-i Şerîfe’yi Tadât Geleneği ve Müstakimzâde’nin Mir’âtü’s-Safâ İsimli Risalesi”, *İSTEM*, Konya 2004, S. 4, s. 160.

onun beşerî yönünü anlatan eserlere “şemâil” adı verilmiş;<sup>40</sup> Hz. Peygamber’in bedenî özelliklerini anlatan eserlere ise “hilye” denilmiştir.<sup>41</sup> Hilyeler Hz. Peygamber’e olan aşırı sevginin bir ifadesi, onun şefaatine mazhar olma ve bağışlanma arzusu ile yazılmış; özellikle Hz. Peygamber’in vasıflarının yazı ile yapılmış bir resmi olarak nitelendirilmiştir.<sup>42</sup> Ta’rif’i, hilye ve şemâil de içerisinde barındıran bir üst başlık olarak görebiliriz. Hilye ve şemâil Hz. Peygamber’in bir beşer olarak nasıl bir yaratılışa sahip olduğunu anlatan, vücut azâlarını tavsîf eden sözlü bir portre<sup>43</sup> ise; ta’rif de Hz. Peygamber’in bir beşer olarak nasıl bir yaratılışa sahip olduğunu anlatan, vücut âzâlarını tavsîf eden işitsel bir portredir. Neticede beyit halinde bu resmi bize sunan manzum eserleri dinleyerek Hz. Peygamber’i hayalimizde canlandırmaya ta’rif diyebiliriz. Hilye, şemâil ve ta’rif’in benzer anlamda kullanıldığını Âşık Kadri’nin şu beyti çok açık bir şekilde ifade etmektedir;

“Hilye’nin ma’nası ey hüsn-i melek;

Vücûd-ı Nebî’nin ta’rif’i demek.”<sup>44</sup>

Hilyelerin yazılma nedenleri; Hz. Peygamber’e olan sevgi ve muhabbet, Hz. Peygamber’in şefaatine mazhar olma arzusu, Hz. Peygamber’in mukaddes emanetlerine gösterilen ilgi, iyi bir eser bırakarak hayırla anılma arzusu, resim yapmanın haram olduğuna inananların böyle bir tercihte bulunması olarak gösterilmiştir.<sup>45</sup> Bununla birlikte kaynağı belli olmayan Hz. Ali’den rivayet edilen şu hadîs-i şerif de bu konuda etkili olmuştur; “*Benden sonra hilyemi gören kişi, beni görmüş gibidir. Kim bana özlem duyarak ona bakarsa Allah o kişiye cehennemî haram kular ve onu kabir fitnesinden emin kular. Onu kıyamet gününde çıplak olarak haşretmez.*”<sup>46</sup>

Ahzâb sûresinin 56. âyetindeki emir ve Hz. Peygamber’in, “*Bir kimsenin işi zorlaşırsa bana salavât okumayı artırsın. Çünkü bana okunan her salavât her türlü sıkıntıyı giderir*”<sup>47</sup> hadîs-i şerifi ile desteklenen bu tür hilye-i şerif okumalarındaki asıl amacın Hz. Peygamber’i anmak ve ona çokça salât ü selâm getirmek/göndermek olduğu zikredilmiştir.<sup>48</sup> Hz. Peygamber’e salât ü selâm getirmeye vesile olması sebebiyle Şemâil-i Şerif okumaya mü’minler tarafından itibar edildiğine kanaat edebiliriz. Yine Esmâ-i Nebî’nin okunmasıyla mü’minlerin şefaate mazhar olunacağı, bazı sıkıntılardan bu vesile ile kurtulacaklarına inandıkları ifade edilmiştir.<sup>49</sup> Bu inanıştan dolayı özellikle bazı mutasavvıflar tarafından tertib edilmiş salavâtlara birçok şerh yazılmış, mecmualar oluşturulmuştur. Oluşturulan bu

<sup>40</sup> Ali Yardım, “Şemâil Nev’inin Doğuşu ve Tirmizi’nin Kitâbü’ş-Şemâil”, *DEÜİFD*, İzmir 1983, I, 349-350.

<sup>41</sup> Zülfikar Güngör, “Türk Edebiyatında Hilye-i Nebevî Türünün Doğuşu Gelişimi ve Sebepleri”, *Tasavuf*, Ankara 2003, s. 186; Hikmet Atik, “Hilyelere Göre Hz. Peygamber’in İnsanlara Davranışı”, *HÜİFD*, Şanlıurfa 2007, S. XVII, Ocak-Haziran 2007, s. 318.

<sup>42</sup> Güngör, “Türk Edebiyatında Hilye-i Nebevî Türünün Doğuşu Gelişimi ve Sebepleri”, s. 186, 194.

<sup>43</sup> Güngör, “Türk Edebiyatında Hilye-i Nebevî Türünün Doğuşu Gelişimi ve Sebepleri”, s. 193.

<sup>44</sup> Güngör, “Türk Edebiyatında Hilye-i Nebevî Türünün Doğuşu Gelişimi ve Sebepleri”, s. 186.

<sup>45</sup> Güngör, “Türk Edebiyatında Hilye-i Nebevî Türünün Doğuşu Gelişimi ve Sebepleri”, s. 193-197.

<sup>46</sup> Pala, s. 56; Güngör, “Türk Edebiyatında Hilye-i Nebevî Türünün Doğuşu Gelişimi ve Sebepleri”, s. 195.

<sup>47</sup> Kara Davut, *Şerhi Delâil-i Hayrât*, Rahmet Yay., İstanbul 1975, s. 45; Yılmaz, “Türk Edebiyatında “Esmâ-i Nebeviyye-i Şerife”yi Tadât Geleneği ve...”, s. 161.

<sup>48</sup> Yılmaz, “Türk Edebiyatında “Esmâ-i Nebeviyye-i Şerife”yi Tadât Geleneği ve...”, s. 161.

<sup>49</sup> Emine Yeniterzi, “Dîvan Şiirinde Hz. Peygamber’in İsim ve Sıfatları –Esmâ-i Nebî-“, *TDV Kutlu Doğum Haftası II*, 1-7 Ekim 1990, s. 98.



metinler hem tarikat mensupları tarafından hem de tarikata bağlı olmayan Müslümanlar tarafından asırlarca okunmuştur.<sup>50</sup> Bunlar genelde beraberce ve belli bir besteye bağlı kalınarak okunan, Hz. Peygamber’e övgü ve saygıyı ifade eden salât ü selâmlar olarak karşımıza çıkmıştır.<sup>51</sup> Ta’rîf de bu gruba giren Türk Din Müsikîsi formlarındandır.

Ta’rîf’e konu olan şemâil rivayetlerinden bazıları şöyledir:

H. Ali’den gelen nakle göre İbn Ebî Hâle, Resûlullah’ı şöyle anlatır;

“Orta boyludan uzunca, çok uzun boyludan kısa idi. Başı makbul şekilde büyük, saç ve sakalları kıvrıkla düz arasında, saçlarını ikiye ayırsa, o hâl üzere bıraksa başlarının iki tarafına salınır idi. İki bölük olmasa, saçları uzatınca kulağının yumuşağını geçmez idi. Rengi pembe, alnı geniş, alnının iki yanı açıktı. Kaşları yay gibi göz uçlarına uzardı. Kaşlar birbirine yakın fakat çatık kaşlı değildi. İki kaş arasında bir damar vardı. Ancak sinirlendiğinde o damar ortaya çıkardı. Peygamberimizin mübarek burnunun süt, yani kaşları tarafı biraz yüksekçe ve üstü ince idi. Burnu üzerinde bir nur vardı ki ilk gören burun direğinin ortası yüksek ve üst tarafı düz, uç tarafı alçak sanırdı. Ama burnunun kaş tarafı biraz yüksek, üst tarafı ince idi. Sakalı büyük, yanakları yumru değil düz idi. Ağzı geniş, ön dişleri inci gibi tane tane seyrekçe, göğsünden göbeğine kadar ince bir hat gibi kıllar vardı. Boynu mutedil son derece güzel, gümüş gibi berrak ve saftı. Bütün âzâsı birbiriyle uyumlu, vücudu ne şişman ne arık ne de kuvvetli ve sıkı etli idi. Mübarek karnı göğsü ile düz olup dışarı çıkmış değil; göğsü geniş ve enli, iki omuzlarının arası geniş, kemiklerinin birleştiği yer büyük, elbisesiz görünürse teni nurlu, kılları ince uzun, memelerinde ve karnında (göğsünden göbeğine kadar hat gibi uzanmış ince kıllardan başka) kıl yoktu. Kollarında, omuz başlarında fazlaca kıl vardı. Bileğindeki yumru kemikler uzunca, el ayası avuçları geniş ve cömertliğine alâmetti. El ve ayak parmakları büyükçe (uzunca, kalınca) idi. Yürürken ayaklarının altı (üzengi gibi) yerden yüksekçe ayağını sağlam ve pek basardı. Ayağının üstü düz olup üzerinde kir, yarık, yırtık yoktu. Ayağının üstüne su dökülse hemen akardı. Ayak etleri hafif, yürürken adımları uzun, sağa sola meyletmez, yalnız öne biraz eğilir, vakar ve sükûnet, tevâzu üzere çabukça ve uzun adımlarla yüksekte inermiş gibi yürürdü. Bir şeye göz ucuyla bakmayıp bütün vücuduyla yönelir, boş yere sağa sola bakmaz, önüne, gökten ziyade yere bakardı. Bakışının çoğu tefekkür idi. Cenâb-ı Hak’tan (c.c.) daima hayâ ederdi. Mübah şeylere göz ucuyla bakardı. Ashabıyla giderken onları korumak ve himaye etmek, zayıflarına, fukarasına yardım etmek için ardınca yürür ve “Benim arkamı meleklere bırakın.” derdi. Karşılaştığı kimselere ilk önce alçak gönüllükle selam verirdi. Selamı almak farz olduğundan karşısındakinin çok sevaba girmesini isterdi.<sup>52</sup>

H. Hüseyin’in babasına sorarak öğrendiği Resûlullah’ın şemâili de şu şekildedir:

“Resûlullah evine girdiği zaman vaktini üçe taksim ederdi. Birini Allah’a ibadet ve taate ayırır, birinde eşleriyle meşgul olup evinin ihtiyaçlarını temin eder, birinde de dinlenip şahsî işlerini görürdü. Kendisine ait olan zamanı diğer insanlarla paylaşırdı. Bu saatlerde yanına çok yakın arkadaşları girer, onlar da öğrendikleri bilgileri orada bulunmayan kimselere anlatırlar, böylece Allah’ın elçisi ilmini kimseden esirgememiş olurdu. Resûl-i Ekrem ümmeti için ayırdığı vakitlerde mânevî bakımdan üstün olan ashabını huzuruna kabul eder, dindeki üstünlükleri nisbetinde onlarla meşgul olur, hem onların hem de ümmet-i Muhammed’in

<sup>50</sup> H. Mahmut Yücer, “Tarikat Geleneğinde Salavât-ı Şerîfe ve Müstakimzâde’nin Şerh-i Edvâr-ı Kâdirî adlı Eseri”, *Tasavvuf*, Yıl.6, S. 15, Ankara 2005, s. 256.

<sup>51</sup> Bkz. Koca, *İslam Medeniyetinde Salâ ve Salavât Geleneği*, DİB Yay., Ankara 2017.

<sup>52</sup> Mehmed Raif Efendi, *Şemâil-i Şerîf: Efendimiz’in Güzelliği ve Ahlakı*, (haz. A. Azmi Bilgin), İstanbul 2013, s. 29-30; Ayrıca bkz. A. Azmi Bilgin, “Hz. Muhammed’in Muhtasar Şemâil-i Şerîf Tercümesi’nde Geçen Vasıfları”, *Türkiyat Mecmuası*, c. 26/1, s. 81-88, 2016. Bkz. Tirmizî, *eş-Şemâ’ilü’n-Nebeviyye*, (nşr. Fevâz Ahmed Zemerlî), Beyrut 1417/1996, s. 48-53.

dünyada ve âhirette işlerine yarayacak bilgileri kendilerine öğretirdi. Onun huzurunda sadece dinin öğretimi ve ümmet-i Muhammed'in işi konuşulurdu. Kimsenin bunların dışında faydasız bir şey söylemesine razı olmazdı. İnsanlara faydası dokunmayacak bir sözü söylemezdi. Ashabıyla kendisi arasında sevginin çoğalmasına yarayacak iltifatlarla bulunur, onların kendisinden uzaklaşmasına yol açacak sözleri ağzına almazdı. Her kabilenin önde gelen kişilerine ikramda bulunur ve onları kendi kabilelerine başkan tayin ederdi. Davranışlarını beğenmediği yöneticilere karşı müslümanları dikkatli ve uyanık olmaya teşvik eder, kendisi de kimseden tebessümünü ve güzel sözlerini esirgememekle beraber onlara karşı daha ihtiyatlı davranırdı. Meclisinde göremediği ashabını sorup araştırır, halkın arasında ne olup bittiğini yine onlardan sorup öğrenirdi. İyi ve güzel olan şeyin güzelliğinden söz edip onu tavsiye eder, kötü olan şeyin kötülüğünü dile getirip ondan sakındırırdı. Yaptığı her iş ölçülüydü, hiçbir işi ve sözü değerine ters düşmezdi. İnsanlara, yapmaları gereken din ve dünya işlerini gerektiği gibi yapamayabilecekleri veya gevşek davranabilecekleri endişesiyle görevlerini hatırlatmaktan geri durmazdı. Dünya ve âhiretle ilgili her güç meseleye bir çözüm bulurdu. Yapması gereken görevi uygulamada kusur etmediği gibi hakkın dışına da çıkmazdı. Oturup kalkarken Allah'ı zikrederdi. Meclislerde kendine özel bir yer ayırmaz, ayrılmasına da izin vermezdi. Bir topluluğun yanına vardığında meclisin baş tarafına geçmez, nerede boş yer varsa oraya oturur, başkalarına da böyle yapmalarını söylerdi. Yanındakilerle ilgilenip onlara iltifat ederdi. Meclisinde bulunan herkes onun en çok değer verdiği insanın kendisi olduğunu düşünürdü. Bir sorusu veya ihtiyacı sebebiyle yanına gelip oturan kimse kendiliğinden kalkıp gidinceye kadar onun yanından ayrılmazdı. Kendisinden bir şey isteyen ya istediği şeyi vererek veya vereceğini vaad ederek yahut gönül alıcı bir söz söyleyerek gönderirdi. Güzel davranışları ve güzel ahlakıyla herkesi kucakladığı için bütün müslümanların babası durumundaydı. Herkes haklarının gözetilmesi bakımından onun yanına birbirinden farksızdı. Ona göre üstünlüğün ölçüsü takvâ idi. Her zaman güler yüzlü, güzel huylu, halim selimdi. Kötü huylu, katı kalpli değildi. Bağırıp çağırılmaz, çirkin söz söylemez, kimseyi ayıplamaz ve aşırı derecede övmeydi. Hoşlanmadığı şeyi görmezden gelirdi. Kimse onun lutuflarından ümitsizliğe düşmezdi. Üç şeyden hep uzak dururdu: Riyâdan, çok konuşmaktan, kendini ilgilendirmeyen şeylerle meşgul olmaktan. İnsanlarda kusur aramazdı. Hiç kimseyi aşağılayıp küçümsemez, kimseyi ayıplamaz, kimsenin ayıplarını araştırmazdı. İnsana sevap kazandırmayan faydasız sözleri söylemezdi. Konuşmaya başlayınca yanında bulunanlar, sanki başlarında birer kuş varmış da onu ürkütme istemiyorlarmış gibi önlerine bakarak onu dinler, ancak o susunca konuşurlardı. Ashap onun yanında birbiriyle konuşmaz, huzurunda konuşan kimse sözünü bitirinceye kadar dinlerlerdi. Resûl-i Ekrem ashabının gönlünü hoş etmek için onların güldüğü şeye güler, onların hayret ettiği şeye hayret ederdi. Huzurunda konuşma âdabını bilmeyen yabancılara kaba saba konuşmalarına sabrederdi. Daha önce iyilik yaptığı birinin övgüsünü kabul eder, fakat kendisini aşırı şekilde övmeye kalkışanlara izin vermezdi. Bir kimse uygun olmayan bir şey söylemedikçe sözünü kesmezdi. Uygun olmayan tarzda konuşan kimseyi ise ya ikaz ederek sözünü keser veya oradan kalkıp giderdi"<sup>53</sup>

Bir diğer rivâyette ise Hz. Hasan, dayısı Hind ibni Ebî Hâle'ye dedesi Rasûlüllâh'ın şemâilini sormuştu. Küçükken Rasûlüllâh'ın terbiyesi altında büyümüş olan ve bu sebeple Rasûlüllâh'ın târifini çok iyi yapan Hind şöyle (ta'rif) anlattı: "Rasûlüllâh haddizâtında büyüktü, kendisini görenlerin nazarında da büyük görünürdü. Ne kadar istese de hiçbir kimse görmezlikten gelerek O'na hürmeti terk etme gücünü kendinde bulamazdı. Yüzü hafif değirmi (yuvarlak) ve dolgunca idi. Rengi; pembe beyaz olup, ayın on dördü gibi parlardı. Boyu; ortadan uzunca, çok uzundan da kısacaydı. O, kavminin orta boylusu idi. Başı; büyükçe idi ki, bu O'nun

<sup>53</sup> M. Yaşar Kandemir, "Şemâil", *DİA*, İstanbul 2010, XXXVIII, 497-500. Bkz. Tirmizî, *eş-Şemâ ilü'n-Nebeviyye*, (nşr. Fevz Ahmed Zemerî), Beyrut 1417/1996, s. 48-53.

idrâk gücüne delâlet etmekteydi. Saçları; kıvrıcıkla düz arası, hafifçe dalgalıydı. Yeni yıkanmışken kolayca şekil alabildiğinde saçlarını sağa ve sola ikiye ayırırdı, değilse ayırmazdı. Saçını salıverdiğinde kulak yumuşaklarını geçirdi. Rengi bembeyaz ve parlaktı. Alnı genişti. Kaşları yay gibi ince, uzun ve düzgündü. O şekilde ki, hiçbir tüy diğerini geçmezdi. Kaşları birbirine yakın olmayıp çok mükemmeldi. Kaşlarının arasında bir damar vardı ki, Allâh için kızması onu harekete geçirirdi. Gözleri irice olup, kudretten sürmeliydi. Siyahı çok siyah, beyazı da çok beyaz olup, akında hafif pembelik karışık idi. Burnu hafif uzunca olup ucu inceydi. Burnunun üzerinde öyle bir nûr vardı ki, iyice bakmayan kişi sahip olduğu nûrdan dolayı ortasını çıkıntılı zannederdi. Sakalı, çok gür ve büyükçe idi. Yanakları; düz olup çıkıntılı değildi. Ağzı; genişti ki, bu da fesâhatının bir delili idi. Dişleri; çok keskin ve parlak olup, üst dişlerinin arası hafifçe açık idi. Boynu; gümüş gibi güzel ve parlaktı. Düzgünlük ve doğrulukta sanki tasvîr (çizme resim) gibi idi. Uzuvarları birbirine çok uyumlu ve münâsîp idi. Bedeni mütedil bir şekilde etli olup, etleri sarkık değildi. Karnı ve göğsü birbirine müsâvî (eşit konumda) idi. Göğüsleri genişti ki, bu O’nun asilliğinin ve gücünün alâmetiydi. Omuzlarının arası geniş idi. Kemiklerinin eklem yerleriyle omuz başları ince idi ki, bu O’nun mükemmel kuvvetinin delili idi. Uzuvarlarının tüysüz kısmı çok parlak ve nurlu idi. Vücudu kulsuz olup, sâdece göğsünden göbeğine doğru inen bir tüy şeridi vardı. Kolları ve omuzları tüylü olup, uzunca idi. El ayası genişçe idi ki, bu O’nun hem süreten hem mânen elinin açıklığının delili idi. Elleri ve ayakları irice idi. Parmakları ince idi. Tabanlarının boşluğu mütedil olup, ne çok çıkıntılı, ne de çok düşük idi. Ayakları düz, pürüzsüz ve yumuşak olduğu için kayganlığından su tutmazdı. Yürüdüğü zaman meyilli ve engebeli bir yerde yürürcesine ayaklarını sürtmeden sertçe kaldırıp geminin suda akışı gibi yürürdü ve yokuştan iner gibi sallanırdı. Yürümesi sekînet ve vakarla olup, adım araları geniş idi. Bir tarafa bakarken sâdece başıyla değil, bütün vücûduyla o tarafa yönelirdi. Göz uçları yere doğru eğik olup, vahiy bekleme ânı dışında yere bakışı, göğe bakışından daha uzun vukû bulurdu. Bu da O’nun sekînet ve emniyetinin delili idi. O’nun bütün bakışları: “Onlardan bâzılarına dünyâ hayatının süsü olarak kendilerini imtihan etmek için verdiklerimize gözlerini uzatma!” (Tâhâ Sûresi:131) emrine imtisâlen zarûret miktarı idi. Ashâbını önünde yürütür: “Arkamı meleklere bırakın!” buyururdu. Son derece tevâzuundan dolayı karşılaştığı kişiye önce kendisi selâm verirdi. Mübârek sırtında bulunan iki kürek kemiği arasında peygamberlerin sonu olduğunu gösteren nübüvvet mührü vardı. Hülâsa; Kâinatın Efendisi insanların en cömerdi, en açık gönüllüsü, en doğru sözlüsü, en yumuşak huylusu ve en arkadaş canlısı idi. Kendisini ilk defa görenler heybetine kapılır, fakat tanıyıp dostluk kuranlar O’nu çok severlerdi. Hâsılı; Fahr-i Kâinat Efendimiz, gözleri kamaştırarak şekilde nûrların nûru idi. O’nu tarife çalışanlar: “Ne O’ndan önce, ne de O’ndan sonra, O’nun gibi bir zât görmedik!” derlerdi.<sup>54</sup>

Hız. Ali’den rivâyetle gelen ve hattatlar tarafından yüzyıllardır levha olarak yazılan metin ise şu şekildedir;

حَدَّثَنَا أَبُو جَعْفَرٍ مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي حَلِيمَةَ مِنْ قَصْرِ الْأَخْنَفِ، وَأَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ الصَّمِيِّ، وَعَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ الْمَعْنَى وَاجِدٌ، قَالُوا: حَدَّثَنَا عَيْسَى بْنُ يُونُسَ، قَالَ: حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ مَوْلَى عُفْرَةَ قَالَ: حَدَّثَنِي إِبْرَاهِيمُ بْنُ مُحَمَّدٍ، مِنْ وَلَدِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ قَالَ: كَانَ عَلِيٌّ،

إِذَا وَصَفَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: لَيْسَ بِالطَّوِيلِ الْمَمْعُطِ وَلَا بِالْقَصِيرِ الْمُنْتَرِدِّ وَكَانَ رُبْعَةً مِنَ الْقَوْمِ، وَلَمْ يَكُنْ بِالْجَعْدِ الْقَطِطِ وَلَا بِالسَّبِطِ كَانَ جَعْدًا رَجُلًا وَلَمْ يَكُنْ بِالْمَطْهَمِ، وَلَا بِالْمَكْنَمِ، وَكَانَ فِي الرَّجْحِ تَدْوِيرًا، أَيْضًا مُسْتَرَبًّا، أَدْعَجَ الْعَيْنَيْنِ، أَهْدَبَ الْأَشْفَارَ، جَلِيلُ الْمَشَانِ، وَالْكَنْدِ، أَجْرَدُ دُونَ مَسْرِيَّةٍ شَسْنُ الْكَفَيْنِ وَالْقَدَمَيْنِ، إِذَا مَشَى تَقْلَعُ كَأَنَّمَا يَمْشِي فِي صَنْبٍ، وَإِذَا التَّقَّتْ التَّقَّتْ مَعًا، بَيْنَ كِتْفَيْهِ خَاتَمُ النَّبُوَّةِ وَهُوَ خَاتَمُ النَّبِيِّينَ، أَجْرَدُ النَّاسِ

<sup>54</sup> Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sulemi et-Tirmizî, eş-Şemâil ‘ü-Nebeviyye, (hız. İzzet Ubeyd ed-De’as, Dâru’l-Hadis, Beyrut 1968, s. 11-13.

صَدْرًا، وَأَصْدَقُ النَّاسِ لَهْجَةً، وَأَلْيَنُهُمْ عَرِيكَةً، وَأَكْرَمُهُمْ عَشْرَةً، مَنْ رَأَاهُ بِيَهْمَةٍ هَابَةٍ، وَمَنْ خَالَطَهُ مَعْرِفَةً أَحْبَبَهُ،  
يَقُولُ نَاعِيئُهُ: لَمْ أَرِ قَبْلَهُ وَلَا بَعْدَهُ مِثْلَهُ.<sup>55</sup>

“Resûlullah, ne dikkat çekecek kadar uzun, ne de göze batacak kadar kısa idi. İnsanlar arasında orta boylu gözükürdü. Saçları ne kıvrucuk, ne sarkık idi. Tık naz değildi; yüzü de yuvarlak idi. Rengi kırmızıya çalan bir beyazlıkta idi. El ve ayakları dolgundu; yürüdüğünde yokuştan iner gibi hızlıca yürürdü, bir tarafa döndüğünde vücudu ile dönerdi. İki kürek kemiği arasında Nebûlik mührü vardı. Nebûlerin sonuncusu idi. İnsanların en cömerdi idi. İnsanların kalbi en rahat olanı idi. Lehçesi en doğru, tabiatı en yumuşak ve insanlarla muâşeretini en ikramlı olanı idi. O’nu ansızın gören ondan korkar; O’nunla beraber olan O’nu severdi. O’nu anlatmaya çalışan anlatmaktan âciz kalır, “ne O’ndan önce ne de O’ndan sonra O’nun bir benzerini görmedim” derdi.”

### Ta’rîf’e Konu Olan Hilye-i Saâdet ve Şemâil-i Şerîf’in Kaynakları

Hz. Peygamber’in vasıflarını bize ilk bildiren kaynak şüphesiz Kur’an-ı Kerîm’dir.<sup>56</sup> İkinci kaynak hadîs-i şerîflerdir. Bu konular hadîs kaynaklarında genellikle Fedâil, Menâkıb, Edeb, Libâs, Et’ime, Eşribe, Zînet, Zikir ve Dua gibi bölümlerde yer almaktadır. Diğer kaynaklar ise Tarih ve Tabakât, Siyer ve Megâzî, Şehir Tarihi ve Tasavvuf kitaplarıdır.<sup>57</sup>

Kur’an-ı Kerîm dışındaki kitaplarda bize ulaşan hilye-i nebevî rivayetlerinin dayandığı râvîlerden başlıcaları ise; Ali bin Ebî Tâlip, Enes bin Mâlik, Ebû Hureyre, Berâ bin Âzib, Hz. Âişe, Ebû Cühayfe, Câbir bin Semûre, Ümmü Ma’bed, Abdullah bin Abbas, Muarrız bin Muaykib, Ebu’t-Tufeyl, Addâ bin Hâlid, Hureym bin Fâtik, Hakîm bin Hizâm,<sup>58</sup> Ebû Hâle, İbn Ebî Hâle, İbn Harâm, Hâkim bin Harâm ve Ebû Hucey’dir.<sup>59</sup>

Şemâil konusunda yazılan ilk eser Tirmîzî’nin eş-Şemâilü’n-Nebeviyye ve’l-Hasâilü’l-Mustafaviyye isimli eseri olup, tertip ve muhteva bakımından şemâil konusunda yazılan eserlerin en mükemmeli olarak ifade edilmiştir. Tirmîzî’nin Câmiu’s-Sahih’inde yer verdiği 424 hadisten yola çıkarak bu eseri kaleme aldığı zikredilir.<sup>60</sup> Şemâile ait diğer ilk kaynaklar ise İbn Sa’d’ın et-Tabakâtü’l-Kübrâ’sı, İbn Seyyidünnâs’ın Uyûnü’l-eser fî Fünûni’l-Megâzî ve’s-Şemâ’il ve’s-Siyer’i, Ebû’l-Kâsım İbn Asâkir’in Târîhu Medîneti Dimaşk’ı, İbn Kesîr’in el-Bidâye ve’n-Nihâye’si ve Gazzâlî’nin İhyâ’ü Ulûmi’d-Dîn’i olduğu zikredilmektedir.<sup>61</sup> Bu ilk eserler dışında pek fazla şemâil kitapları da yazılmıştır.

Elde edilen rivayetlerden yola çıkılarak edebiyatımızdaki hilye yazımlarının ilk örneklerinin XVI. yüzyılda ortaya çıktığı, ancak bu yüzyıldan önce hilyenin farklı isimlerle Arap edebiyatında olduğu gibi Türk edebiyatında da var olduğu ifade

<sup>55</sup> Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sulemi et-Tirmizî, el-Câmiu’l-Kebîr Sünen et-Tirmizî, “Menakıb”, 8, Hadis no: 3638, VI/35, (Tah. Beşşâr Avvâd Ma’rûf), Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, Beyrut 1998. Tirmizî’nin Sünen’inde geçen ve hilye hat sanatına konu olan Hz. Ali rivâyeti kısa ve öz rivayetini, sadece levhalarda yazı olarak kalmayıp herkes tarafından okunup dinlenilmesi için Ta’rif bestesinin ilk kısmına teberrüken yazmayı uygun gördük.

<sup>56</sup> Sebe 34/28; A’râf 7/158; Kalem 68/4; Enbiya 21/107; Tevbe 9/128; Nûr 24/54; Ahzâb 33/21; Ahzâb 33/6; Ahzâb 33/56; Bakara 2/129; Âl-i İmran 3/164; Hicr 15/88; Müddessir 74/6; Âraf 7/199; Şûrâ 42/15; Tâhâ 20/130; Sâd 38/17; İsrâ 17/23,24,28.

<sup>57</sup> Kandemir, s. 28.

<sup>58</sup> Kandemir, s. 29.

<sup>59</sup> Pala, s. 18.

<sup>60</sup> Kandemir, “eş-Şemâilü’n-Nebeviyye”, DİA, İstanbul 2010, XXXVIII, 500-501.

<sup>61</sup> Kandemir, “Şemâil”, DİA, İstanbul 2010, XXXVIII, 497-500.

edilmiştir.<sup>62</sup> XVI. yüzyıldan sonra ise çeşitli isimlerle hilye ve şemâil kitapları yazılmıştır.<sup>63</sup> Şemâil ve hilye gibi Hz. Peygamber’in özelliklerini anlatan müstakil eserler yazılmadan evvel bazı eserlerde bu tarz bölümler Türk edebiyatında mevcuttur. Bunun ilk örnekleri Süleyman Çelebi’nin (ö. 825/1422) 812/1409’da yazdığı *Vesiletü’n-Necât* adlı Mevlîd’i, Ârif’in 842/1438-1439’da yazdığı *Vefâtü’n-Nebî* adlı eserleridir. Ancak müstakil Hilye eserleri yazılmadan evvel hilye ile ilgili en geniş bilgilerin verildiği ilk eser, Yazıcıoğlu Muhammed Bican’a (ö. 855/1451) ait manzum bir siyer olan *Muhammediye*’nin “Faslün fî Sıfatı’n-Nebî” bölümüdür.<sup>64</sup> Sonraki dönemlerde müstakil eserler kaleme alınmış; bu eserler arasında en meşhur eserin Hakani Mehmed Bey’in (ö. 1015/1606) *Hilye-i Saâdet* adlı eseri olduğu ifade edilmiştir.<sup>65</sup>

### **Ta’rîf’in Güftekârı Yazıcıoğlu Muhammed/Mehmed Bican (ö. 855/1451)**

Yazıcıoğlu Mehmed Gelibolu’ya yakın Kadıköyü’nde dünyaya gelmiştir. İlk eğitimini babası Yazıcı Salih’ten almıştır. Daha sonra Mısırlı Molla Zeynüddin Arab ve Haydar-ı Hafî’den faydalanmıştır. Kardeşi Ahmed Bican ile Hacı Bayram-ı Velî’ye intisap etmiş, ileriki yıllarda kendisi de tasavvuf yolunda söz sahibi olmuştur. Gelibolu ahalisinin ısrarı üzerine *Muhammediye* eserini yazmıştır. Hayatının sonuna kadar eser yazmak, halka vaaz ve irşatta bulunmakla meşgul olmuş, 1451 yılında Gelibolu’da vefat etmiş, vasiyeti üzerine çilehâne yanına, günümüzde Yazıcıoğlu Camii haziresine defnedilmiştir.<sup>66</sup>

Yazıcıoğlu Muhammed/Mehmed Efendi, *Meğâribü’z-Zamân li-Ğurabi’l-Eşyâ fi’l-Ayn ve’l-Iyân*, *Muhammediye* ve *el-Müntehâ ale’l-Fusûs* isimli eserleri ve bazı risâleler yazmıştır. Özellikle makalemize konu olan hilye, şemâil, dolayısıyla ta’rîf yazımının ilk örneklerini içerisinde barındıran *Muhammediye* eseri ile üne kavuşmuştur. Bu eserde geçen “Vefâtü’l-Hasan ve’l-Hüseyn” başlıklı Kerbela Mersiyesi, sünnî çevreler tarafından Muharrem ayında asırlarca okunmuş, özellikle Hatip Zâkirî Hasan Efendi’nin (ö. 1032/1623) bestelediği Nühüft Mersiye Dinî mûsikî alanında çok rağbet görmüştür.<sup>67</sup>

### **Yazıcıoğlu Muhammed/Mehmed Efendi’nin Ta’rîf’i**

#### **Birinci Bölüm**

<b>Boyu</b>	Orta boylu ahsen idi kâmeti Ne katı ebyâz ne esmerdi katı
<b>Saçı</b>	Ne kıvrıcık ne saçı uzun idi Cismi ahsen hey’eti mevzun idi
<b>Yüzü</b>	Hiç sinek konmazdı derler yüzüne Gölgesi düşmezdi yerler yüzüne

<sup>62</sup> Güngör, “Türk Edebiyatında Hilye-i Nebvî Türünün Doğuşu Gelişimi ve Sebepleri”, s. 187.

<sup>63</sup> Geniş bilgi için bkz. Güngör, “Türk Edebiyatında Hilye-i Nebvî Türünün Doğuşu Gelişimi ve Sebepleri”, *Tasavvuf*, Ankara 2003.

<sup>64</sup> Güngör, “Türk Edebiyatında Hilye-i Nebvî Türünün Doğuşu Gelişimi ve Sebepleri”, s. 188.

<sup>65</sup> Geniş bilgi için bkz. Zülfişkar Güngör, “Türk Edebiyatında Hilye-i Nebvî Türünün Doğuşu Gelişimi ve Sebepleri”, *Tasavvuf*, Ankara 2003; İskender Pala, *Hakani Mehmed Bey Hilye-i Saadet*, Kapı Yay., İstanbul 2013, s. 6.

<sup>66</sup> Mustafa Uzun, “Yazıcıoğlu Mehmed Efendi”, *DİA*, İstanbul 2013, XLIII, 362.

<sup>67</sup> Uzun, “Yazıcıoğlu Mehmed Efendi”, XLIII, 362.

Kim ki baksa yüzüne hayran idi  
Sanki yüzünde güneş seyran idi

Zîrâ nûrun önü ardı bir olur  
İçi dışı sâhibü't-tedbîr olur

Onun için uyusa gözü onun  
Uyumazdı gönlü der özü onun

Onun için arşa ferşe zeyn idi  
Onun için Seyyidü'l-kevneyn idi

### İkinci Bölüm

**Başı** Hem mübarek başı idi müstedir  
Cebhesinin sathı idi müstenîr

**Gözü** Gözleri de'ca idi a'lâ nazar  
Sürmeliydi ince mâ zâga'l-basar

Her gece sürme çekerdi gözüne  
Yattığı vakt resm idi kendüzine

**Kirpiği** Kirpiği uzun kaşı esna idi  
Kâbe kavseyn idi ev ednâ idi

**Sakalı** Kara idi hem sakalı sık idi  
Sanasın boynı gümüş ibrik idi

### Üçüncü Bölüm

**Parmağı** Parmağı uzun idi hemçün kalem  
Ne kadar vasf eylesem âciz kalam

**El Ayası** Ayası yassı idi yumşak harîr  
İlle yapışmazdı dîbâc u serîr

**Göğsü** Sadrı vâsi'di berâber batnına  
Kim ne bilür zâhiri ne batnı ne

Var idi göğsünde biraz ince kıl  
Bir kılı kırk yâr ve kâli ince kıl

**Omzu** İki çigninde biraz kıl var idi  
İçi dışı dopdolu envâr idi

**Sırtı** Hem yağırında celâdet hâtemi  
Var idi derler risâlet hâtemi

Var idi keklik yumurtasınca ol  
Günden ezhardı risâletde resûl

#### Dördüncü Bölüm

<b>Teri</b>	Terlese dürler dökerdi taneler Müşgden eltâf idi ol dürdâneler
<b>Topuğu</b>	Ökçesinde az idi lahmi onun Mu’tedildi lahm ile şahmı onun
<b>Yürümesi</b>	Yürüse kuvvetli yürürdi katı Ansuzun gören alırdı heybeti
<b>Meclisi</b>	Kim otursa meclisinde bir nefes Gitmege etmezdi ömrünce heves
<b>Konuşması</b>	Söylese gayet belîğ idti fasîh Sözine susuz idi Hızr u Mesih
<b>Giyinmesi</b>	Hulle-i hamrâ giyerdi gâh gâh Cübbe-i hadrâ giyerdi gâh gâh <sup>68</sup>

#### Beşinci Bölüm

##### Dua

Dîvânında eli bağı kulundur yâ Rasûlallâh  
Yazıcıoğluna eyle şefâat ola kim dilşâd.<sup>69</sup>

#### Ta’rîf’in Bestelenme Nedeni

Hız. Peygamber’in isim ve sıfatlarının sayılarak okunması bir gelenek haline gelmiş, gazel, kasîde ve mesnevî formunda yazılmış na’tlarin, mevlidlerin, mirâciyye ve regâibiyyelerin bazı bölümlerine Esmâ-i Nebeviyye-i Şerifler yazılmıştır. Bu geleneğin oluşmasında Hız. Peygamber’in, “*Hilye ile şifâ dileyiniz*”<sup>70</sup> hadis-i şerifinin etkili olduğu ifade edilmiştir.<sup>71</sup> Tarikat erbâbınca salavâtlar vesîle edilerek duâ etme, yardım isteme, şifa dileme şeklinde âdet haline gelmiş bazı virdler olduğu gibi, hilye-i şerifler de aynen salavât gibi vesîle edilerek şifâ dilemek için icrâ edilmiştir.<sup>72</sup> Sonuçta hilye-i saâdet’in ve şemâil-i şerif’in özellikle Osmanlı dönemlerinde cami ve tekkelerde makamla okunduğuna dair net bilgilere ulaşmaktayız. Bu okuyuşun, muhtemelen her okuyanın kendi mûsikî bilgisi ve dağarcığında bulunan nağmelerle mevlid gibi irticâlen okunan bir okuyuş tarzı olduğu kanaatindeyiz. Şu ana kadar yaptığımız araştırmalar, eskiden hilye ve şemâil’in özel bir beste ile bestelenmiş olmadığını göstermektedir.

<sup>68</sup> Amil Çelebioğlu, *Muhammediye, Yazıcıoğlu Mehmed*, Dergah Yay., İstanbul 2018, s. 338-341.

<sup>69</sup> “Dua” bölümü Yazıcıoğlu Mehmed Efendi’nin Nühüft Mersiyesi’nden alınmıştır. Bkz. Gülçin Yahya Kaçar, “Hatip Zâkirî Hasan Efendi’nin Nühüft Makamındaki İmam Hüseyin Mersiyesi”, *GÜ Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, S. 66, Ankara 2013, s. 241.

<sup>70</sup> Bu hadis-i şerif’in Muaz b. Cebel kanalıyla bize ulaştığı, Müstakimzâde’nin *Mir’âtü’s-Safa* isimli eserinde zikredildiği belirtilmiştir. Diğer kaynaklarda böyle bir hadis-i şerife rastlanmamıştır. Bkz. Yılmaz, “Türk Edebiyatında “Esmâ-i Nebeviyye-i Şerife”yi Tadât Geleneği ve ....”, s. 161.

<sup>71</sup> Yılmaz, “Türk Edebiyatında “Esmâ-i Nebeviyye-i Şerife”yi Tadât Geleneği ve ....”, s. 160-161.

<sup>72</sup> Koca, *İslam Medeniyetinde Salâ ve Salavât Geleneği*, s. 164.

Türk Din Mûsikîsi kültürü bizim vazgeçilmez değerlerimizin önemli bir yönü olması hasebiyle böyle bir boşluğun kendi müktesebâtımızca doldurulması gerekiyordu. Gelecek nesillerimize en azından bir örnek olması maksadıyla tarafımızdan -teberrüken- hilye'nin ve şemâil'in seslendirilerek okunması diye adlandırdığımız "Ta'rîf" formunun bir örneğini herkes okusun diye kalıp nağmelerle bestelemeye çalıştık.<sup>73</sup> Son zamanlarda ilahi olarak bestelenen bazı şemâil şiirleri vardır.<sup>74</sup> Bir terkîp beste olarak düşündüğümüz, tarafımızdan bestelenen bu Ta'rîf'in bestesinin güftelerini, Yazıcıoğlu Muhammed Bican'ın *Muhammediye* eserinden seçmeyi tercih ettik. Çünkü bu eserin "Faslün fi Sıfatı'n-Nebî" bölümünün ilk kısımları, müstakil hilye eserleri yazılmadan evvel en geniş bilgilerin verildiği örnek eser olması ve hilye türünün de ilk örneği olma özelliğini taşımasından dolayıdır. Bu besteyi yapmaktaki amacımız, eskiden okunan ancak bu zamana kadarki süreçte unutulmuş Türk Din Mûsikîsi formlarından biri olan Ta'rîf'i, yeniden milletimize sunarak özellikle kandil gecelerinde din görevlilerimizin mevlîd programlarından önce icrâ etmelerini sağlamak ve bu kültürün devamlılığına hizmet etmektir.

### Sonuç

Dinî mûsikî, Hz. Peygamber'in risâletindeki ilk vahiy ile başlamış, İslam dinini seçen Türklerin kendi mûsikîsi içerisindeki otantik yapısı ile millîlik vasfını kazanmıştır. Özellikle Ahmed Yesevî'nin *Hikmetler*'ine yapılan bazı bestelerle başlayan Türk din mûsikîsi, farklı aşamalardan geçerek günümüze kadar ulaşmıştır. Bu yapı, zaman içerisinde hem ibadet hayatımızı hem de ruh dünyamızı daha anlamlı kılabilmek için -İslam tevhîd anlayışının dışına çıkmadan- farklı formlarla zenginleştirilmiştir. Bu zenginliklerden birisi de hiç şüphesiz Ta'rîf formudur. Dinî mûsikî açısından baktığımızda XIV. yüzyılda hayat bulan bu form, özellikle XV. ve XVI. yüzyıllarda zirveye ulaşmış, ancak her nedense sonraki yıllarda unutulmuştur. Yaptığımız araştırmalar neticesinde ta'rîf, Hz. Peygamber'in hem fizikî yapısı hem de manevî dünyasını anlatan beyitlerdeki resminin ses ile tasvîr edilmesidir.

Türk din mûsikîsi geçirdiği uzun süreçler içerisinde hayat bulduğu dönemlerde halk nazarında büyük bir ilgiye mazhar olmuş, icrâ edenler takdir edilmiştir. Cami mûsikîsinin birçok formu günümüze yazılı olarak değil; hâfızadan hâfızaya geçerek geldiği için bazı dönemlerde icrâ edilen bir takım formların unutulması ile mûsikîdeki icrâ, sekteye uğramıştır. Unutulmuş formlardan kabul ettiğimiz ta'rîfin de durumu aynıdır. Tarihi vesikalar ve kaynaklar bu tür eserlerin yazılı notasyonunu bize vermese de en azından ne zaman başladığı, nasıl okunduğu, nerelerde ve kimler tarafından icrâ edildiğine dair bilgileri barındırmaktadır. Bu bilgiler ışığında ta'rîf formu, diğer formlarla olan ilişkisi de dikkate alınarak müktesebâtımızca bestelenmiştir. Bu beste, güftenin kendi veznine uygun halde (fâilâtün, fâilâtün, fâilün) müsemmen usûlünde, özellikle herkesin topluca icrâ edeceği basit bir şekilde terkîp (kalıp) edilerek kaleme alınmıştır. Fasil aralarındaki geçişlere, diğer fasılın makamına uygun salât-ı ümmiyeler ve salavâtlar da eklenecek eser, mûsikî açısından daha iyi icrâ edilir hale getirilmiştir. Aynı kalıp nağmeler Süleyman Çelebi'nin *Vesiletü'n-Necât* isimli mevlîd bahirlerine de uygulanabilir.

<sup>73</sup> Beste, AYBÜ Türk Müziği Devlet Konservatuarı Öğr. Gör. Murat Demirhan tarafından bilgisayar nota sistemi ile yazılmıştır.

<sup>74</sup> Prof. Dr. Hayrettin Karaman'ın şemâil güftelerine, Prof. Dr. Mehmet Emin Ay bir beste yapmıştır. Mehmet Kemiksiz ise Hakânî Mehmed'in Hilyesini bestelemiştir. Ayrıca İbrahim Meletlioğlu'nun da bir şemâil ilahisi vardır.



### Kaynakça

- Aslan, Halide, “Osmanlı İmparatorluğu’nda Mübarek Gün ve Gecelerden Kandiller”, *İSTEM*, Yıl. 7, Sy. 13, Konya 2009, s. 216-217. ss. 199-231.
- Atik, Hikmet, “Hilyelere Göre Hz. Peygamber’in İnsanlara Davranışı”, *HÜİFD*, Şanlıurfa 2007, S. XVII, Ocak-Haziran 2007, ss. 317-329.
- Bilgin, A. Azmi, “Hz. Muhammed’in Muhtasar Şemâil-i Şerîf Tercümesi’nde Geçen Vasıfları”, *Türkiyat Mecmuası*, c. 26/1, 2016. ss. 81-88.
- Can, Halil, *Dinî Mûsikî Ders Notları*, İstanbul (t.y).
- Çağbayır, Yaşar, *Ötüken Türkçe Sözlük*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2007, V, 4610.
- Çal, Halit, “Yunanistan’daki Türk Mimarisi”, *Erdem*, Atatürk Kültür Merkezi Dergisi, S. 58, Ankara 2010, ss. 93-242.
- Çelebioğlu, Amil, *Muhammediye, Yazıcıoğlu Mehmed*, Dergah Yay., İstanbul 2018.
- Çetin, Adem, *Hurufat Defterlerine Göre Ankara İl Merkezindeki Dini Mimari Yapılar*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2019.
- Durmuş, Tuba İşinsu, “Rumelili Şair Aileler Üzerine Düşünceler, Nehârî, Sa’yî, Mü’min, Sûzî”, *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 20, İstanbul 2018, s. 271, ss. 269-282.
- Erdemir, Avni, *Anadolu Sahası Mûsikîşinâs Dîvan Şâirleri*, Türk Sanatı ve Eğitimi Vakfı (TÜSAV) Yay., Ankara 1999.
- Ergun, Sadettin Nüzhet, *Türk Mûsikîsi Antolojisi*, İstanbul 1942.
- Ezgi, Suphi, *Nazarî, Amelî Türk Mûsikîsi*, İstanbul Belediyesi Konservatuvarı Neşriyatı, İstanbul 1940.
- Gök, Taner, “16. Asır Osmanlı Toplumuna Açılan Bir Pencere: Fakîrî’nin Risâle-i Ta’rîfât’ı”, *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, İstanbul 2019, S. 23, ss. 315-380.
- Güngör, Zülfikar, “Türk Edebiyatında Hilye-i Nebevî Türünün Doğuşu Gelişimi ve Sebepleri”, *Tasavuf*, Ankara 2003, ss. 185-199.
- İbn Battûta, Ebû Abdullah Muhammed İbn Battûta Tancî, *İbn Battûta Seyahatnâmesi*, (Çeviri, İnceleme ve Notlar; A. Sait Aykut), YKY Yay., İstanbul 2000.
- Kaçar, Gülçin Yahya, “Hatip Zâkirî Hasan Efendi’nin Nühüft Makamındaki İmam Hüseyin Mersiyesi”, *GÜ Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, S. 66, Ankara 2013, ss. 239-254.
- Kandemir, M. Yaşar, “eş-Şemâilü’n-Nebeviyye”, *DİA*, İstanbul 2010, XXXVIII, 500-501.
- Kandemir, M. Yaşar, “Şemâil”, *DİA*, İstanbul 2010, XXXVIII, 497-500.
- Kandemir, Mehmet Yaşar, *Şemâil-i Şerîf Şerhi*, Tahlil Yay., İstanbul 2015, I, 25.
- Kara Davut, *Şerhi Delâil-i Hayrât*, Rahmet Yay., İstanbul 1975.
- Koca, Fatih, *İslam Medeniyetinde Salâ ve Salavât Geleneği*, DİB Yay., Ankara 2017.
- Komisyon, *Türk Hukuk Lügatı*, Başbakanlık Mevzuatı Geliştirme ve Yayın Genel Müdürlüğü, 3. Baskı, Başbakanlık Basımevi, Ankara 1991.
- Köprülü, Mehmet Fuad, *Edebiyat Araştırmaları I*, Alfa Tarih Yay., İstanbul 2014.

- Latîfî, *Tezkiretü'sh-Şuarâ ve Tabsiratü'n-Nuzamâ*, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yay., (İnceleme; Rıdvan Canım), Ankara 2000.
- Özalp, M. Nazmi, *Türk Müsiki Tarihi*, MEB Yay., İstanbul 2000. I, 347.
- Özcan, Nuri, "Dinî Müsiki", *DİA*, İstanbul 1994, IX, 359.
- Pakalın, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, MEB Yay., İstanbul 1983, III, 401.
- Pala, İskender, *Hakanî Mehmed Bey Hilve-i Saadet*, Kapı Yay., İstanbul 2013.
- Raif Efendi, Mehmed, *Şemâil-i Şerif: Efendimiz'in Güzelliği ve Ahlakı*, (haz. A. Azmi Bilgin), İstanbul 2013.
- Sarı, Mevlüt, *el-Mevârid Arapça-Türkçe Lügat*, Bahar Yay., İstanbul 1982.
- Şeker, Mehmet, "Mevlid", *DİA*, Ankara 2004, XXIX, 480.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sulemi *eş-Şemâil'ü-Nebeviyye*, (hız. İzzet Ubeyd ed-De'as, Dâru'l-Hadîs, Beyrut 1968.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sulemi, *el-Câmiu'l-Kebîr Sünen et-Tirmizî*, "Menakıb", 8, Hadîs no: 3638, VI/35, (Tah. Beşşâr Avvâd Ma'rûf), Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1998.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sulemi, *eş-Şemâ'ilü'n-Nebeviyye*, (nşr. Fevvâz Ahmed Zemerlî), Beyrut 1417/1996.
- Uludağ, Süleyman, *İslâm Açısından Müsiki ve Semâ'*, Uludağ Yay., Bursa 1992.
- Uzun, Mustafa, "Yazıcıoğlu Mehmed Efendi", *DİA*, İstanbul 2013, XLIII, 362.
- Yardım, Ali, "Şemâil Nev'inin Doğuşu ve Tirmizî'nin Kitâbü'sh-Şemâilî", *DEÜİFD*, İzmir 1983, I, ss. 349-409
- Yeniterzi, Emine, "Dîvan Şiirinde Hz. Peygamber'in İsim ve Sıfatları –Esmâ-i Nebî–", *TDV Kutlu Doğum Haftası II*, 1-7 Ekim 1990.
- Yılmaz, Ahmet, "Türk Edebiyatında Esmâ-i Nebeviyye-i Şerîfe"yi Tadât Geleneği ve Müstakimzâde'nin Mir'âtü's-Safâ İsimli Risalesi", *İSTEM*, Konya 2004, S. 4, ss. 159-172.
- Yücer, H. Mahmut, "Tarikat Geleneğinde Salavât-ı Şerîfe ve Müstakimzâde'nin Şerh-i Edvâr-ı Kâdirî adlı Eseri", *Tasavvuf*, Yıl.6, S. 15, Ankara 2005, ss. 253-288.

İnternet Erişim

[http://www.dem.org.tr/dem\\_dergi/6/dem6mak17.pdf](http://www.dem.org.tr/dem_dergi/6/dem6mak17.pdf)

## TA'RÎF

**Güfte:** Yazıcıoğlu Muhammed/Mehmed Bican Efendi (ö. 855/1451)

**Beste:** Hâfız Fatih Koca

## TA’RÎF TERKÎBİ

- **Fetih Sûresi**

(Bir kişi tarafından okunur.)

- **Ta’rîf Gülbankı**

(Bir kişi tarafından okunur.)

“Hazret-i Resûl-i Ekrem ve Nebiyyi muhterem, sultânü’l-Enbiyâ, burhânü’l-Esfiyâ, şefî-i rûzi cezâ, Ahmed ü Mahmûd u Muhammed Mustafâ sallallâhu aleyhi vesellem Efendimiz’in mübârek, muazzez, mutahher, mücellâ, münevver rûh i Tayyibelerine salavât ı şerîfe getirenlerin ilâhî âhir ve âkîbetleri hayrola! Âl-i evzâc ı tâhirât, evlâd ı Rasûl, ashâb ı güzîn, sâir Enbiyâ ı izâm ve rusul i fihâm hazerâtının cümle ervâh ı kutsiyyeleri için, Pîrimiz hazreti Bilâl i Habeşî ve Efendimiz’in tüm müezzinlerinin ervâh ı şerîfleri için, Pîr-i Na’t-i Kasîde-i Bürde Ka’b bin Züheyr radiyallâhu anh hazretlerinin ve İmâm Busûri hazretlerinin ervâh ı şerîfleri için, ve asr ı saâdetten bu yana kasîde, mevlîd, na’t, mîrâciyye, regâibiyye ve ta’rîf yazmış, bestelemiş, okumuş tüm zevâtın rûh u şerîfleri için, ve bu Ta’rîf’in müellifi Yazıcıoğlu Mehmed Efendi’nin rûh-i için, hâssaten eimme, hutabâ, müezzin kayyûm, sâhibu’l-hayrât ve’l-hasenât ervâhı için, ve kâffe i ehl-i îmân ve ehl-i islâm ervâhı için, ve bilhâssa Allah rızâsı için el Fâtiha!”

- **Âyet-i Kerîme**

”وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ“<sup>75</sup>

(Bir kişi tarafından okunur.)

- **Ta’rîf Rivâyeti**

(Arapça Bölüm bir kişi tarafından irticâlen/doğaçlama okunur.)

حَدَّثَنَا أَبُو جَعْفَرٍ مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي حَلِيمَةَ بْنِ قَصْرٍ الْأَخْنَفِ، وَأَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ الصَّيْفِيِّ، وَعَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ الْمَعْنَى وَاجِدٌ، قَالُوا: حَدَّثَنَا عَيْسَى بْنُ يُونُسَ، قَالَ: حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ مَوْلَى غَفْرَةَ قَالَ: حَدَّثَنِي إِبْرَاهِيمُ بْنُ مُحَمَّدٍ، مِنْ وَلَدِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ قَالَ: كَانَ عَلِيٌّ،

إِذَا وَصَفَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: لَيْسَ بِالطَّوِيلِ الْمَمْعُطِ وَلَا بِالْقَصِيرِ الْمُتَرَدِّدِ وَكَانَ رُبْعَةً مِنَ الْقَوْمِ، وَلَمْ يَكُنْ بِالْجَعْدِ الْقَطِطِ وَلَا بِالسَّيِّطِ كَانَ جَعْدًا رَجُلًا وَلَمْ يَكُنْ بِالْمُطَهَّمِ، وَلَا بِالْمُكَلَّمِ، وَكَانَ فِي الْوَجْهِ تَدْوِيرٌ، أَبْيَضٌ مُشْرَبٌ، أَدْعَجُ الْعَيْنَيْنِ، أَهْدَبُ الْأَسْفَارِ، جَلِيلُ الْمُنَاشِشِ، وَالْكَنْدِ، أَجْرَدُ دُوَّ مَسْرَبِيَّةٍ سَنُّنُ الْكَلْبَيْنِ وَالْقَدَمَيْنِ، إِذَا مَشَى تَقَلَّعَ كَأَنَّمَا يَمْشِي فِي صَبَبٍ، وَإِذَا التَّقَّتْ التَّقَّتْ مَعًا، بَيْنَ كَتِفَيْهِ خَاتَمُ النَّبُوَّةِ وَهُوَ خَاتَمُ النَّبِيِّينَ، أَجْوَدُ النَّاسِ

<sup>75</sup> Enbiyâ, 107.

صَدْرًا، وَأَصْدَقُ النَّاسِ لَهْجَةً، وَأَلْيَنُهُمْ عَرِيكَةً، وَأَكْرَمُهُمْ عَشْرَةً، مَنْ رَأَاهُ بِدَيْهَةٍ هَابَةٍ، وَمَنْ خَالَطَهُ مَعْرِفَةً أَحَبَّهُ،  
يَقُولُ نَاعِيئُهُ: لَمْ أَرِ قَبْلَهُ وَلَا بَعْدَهُ مِثْلَهُ.<sup>76</sup>

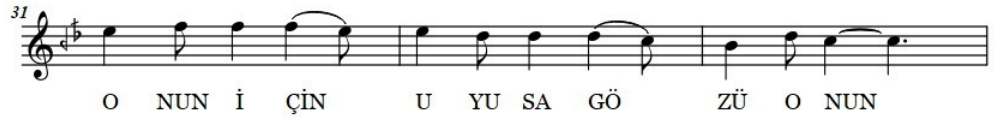
Manâsı: “Resûlullah, ne dikkat çekecek kadar uzun, ne de göze batacak kadar kısa idi. İnsanlar arasında orta boylu gözüküydü. Saçları ne kıvırcık, ne sarkık idi. Tıknağ değildi; yüzü de yuvarlak idi. Rengi kırmızıya çalan bir beyazlıkta idi. El ve ayakları dolgundu; yürüdüğünde yokuştan iner gibi hızlıca yürürdü, bir tarafa döndüğünde vücudu ile dönerdi. İki kürek kemiği arasında Nebilik mührü vardı. Nebilerin sonuncusu idi. İnsanların en cömerdi idi. İnsanların kalbi en rahat olanı idi. Lehçesi en doğru, tabiatı en yumuşak ve insanlarla muâşereti en ikramlı olanı idi. O’nu ansızın gören ondan korkar; O’nunla beraber olan O’nu severdi. O’nu anlatmaya çalışan anlatmaktan âciz kalır, “ne O’ndan önce ne de O’ndan sonra O’nun bir benzerini görmedim” derdi.”

<sup>76</sup> Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sulemi et-Tirmizî, *el-Câmiu'l-Kebîr Sünen et-Tirmizî*, “Menakıb”, 8, Hadis no: 3638, VI/35, (Tah. Beşşâr Avvâd Ma’rûf), Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1998. Tirmizî'nin *Sünen*'inde geçen ve hilye hat sanatına konu olan Hz. Ali'den rivâyet edilen olan kısa ve öz ta'rîfi, sadece levhalarda yazı olarak kalmayıp herkes tarafından okunup dinlenilmesi için “Ta'rîf” bestesinin ilk kısmında teberrüken okunmasını uygun gördük.

## BAHR-İ EVVEL

Solo ♩ = 90





Çumhur

§ Saba Salât-ı Ümmiyye



## BAHR-İ SÂNİ

Solo



Cumhur



25 *Ağırlaşarak*

KA RA İ Dİ HEM SA KA LI SIK İ Dİ

28

SA NA SIN BOY- NI GÜ MÜŞ İB- RİK İ Dİ

Uşşak Salât-ı Ümmiyye

AL LÂ HÜM ME SAL Lİ Â LÂ SEY Yİ Dİ NA

2

MU MAM ME Dİ NİN NE BİY YİL ÜM MİY Yİ

3

VE Â LÂ A Lİ Hİ VE SAH Bİ Hİ VE SEL LİM



BAHR-İ SÂLİS

Solo

SAL LU A LEY Hİ SAL LU A LEY Hİ

3 Ağırlaşarak

SAL LU A LEY Hİ SAL LU A LEY Hİ

♩ = 112 Cumhuri

PAR MA ĞI U- ZUN İ Dİ HEM ÇÜN KA LEM

4

NE KA DAR VAS - FEY LE SEM Â - CİZ KA LAM

7

Â YA SI YAS- SI İ Dİ YUM- ŞAK HA RİR

10

İL LE YA PIŞ MAZ DI Dİ BÂ - CU SE RİR

13

SAD RI VÂ Sİ' Dİ BE RÂ BER BAT TI NA

16

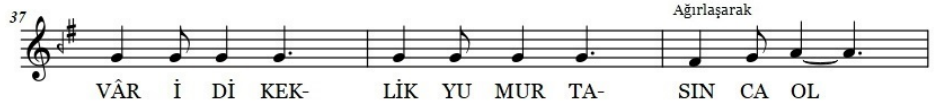
KİM NE Bİ LUR ZÂ Hİ Rİ NE BAT NI NE

19

VÂ Rİ Dİ GÖĞ- SÜN DE Bİ RAZ İN CE KIL

22

BİR KI LI KIRK YÂR VE KÂ Lİ İN CE KIL

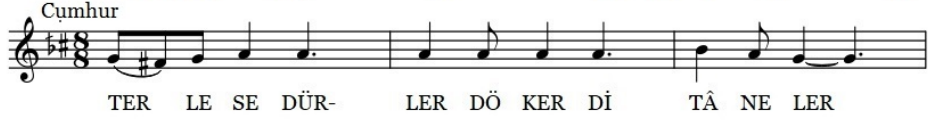


## Rast Salât-ı Ümmiyye



BAHR-İ RABİ’Â

Solo ♩ = 50



22  
GİT ME GE ET - MEZ Dİ ÖM RÜN- CE HE VES

25  
SÖY LE SE GÂ- YET BE LİĞ İD- Tİ FA SİH

28  
SÖ Zİ NE SU - SUZ İ Dİ HIZR- U ME SİH

31  
HÜL LE İ HAM- RÂ Gİ YER Dİ GÂH (I) GÂH *Ağırlaşarak*

34  
CÜB BE İ HAD- RÂ Gİ YER Dİ GÂH (I) GÂH

## Hicaz Salât-ı Ümmiyye

AL LÂ HÜM ME SAL Lİ A LÂ SEY Yİ Dİ NÂ MU HAM ME Dİ NİN NE BİYİ YİL

2  
ÜM Mİ Yİ VE A LÂ Â Lİ Hİ VE SAH Bİ Hİ VE SEL LİM

Solo Dua

Dİ VÂ NİN DA E Lİ BAĞ LI KU LUN DUR

2  
YÂ RE SUL AL LAH YA Zİ CI OĞ LU NA EY LE ŞE FÂ AT

3  
O LA KİM DİL ŞAD

## Osmanlı Döneminde Tıp Alanında Eser Veren Balkanlı Hekimler

Balkanite Doctors Writing in The Field of Medicine in The Ottoman  
Empire

**Ali Bakkal**

Prof. Dr., Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ Faculty of Divinity Akdeniz  
University, Antalya / Turkey, [alibakkal52@gmail.com](mailto:alibakkal52@gmail.com), Orcid ID: 0000-0003-4948-  
2736

Makale Bilgisi	Article Information
Makale Türü – Article Type	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi – Date Received	30 Ekim / October 2020
Kabul Tarihi – Date Accepted	26 Aralık / December 2020
Yayın Tarihi – Date Published	30 Aralık / December 2020
Yayın Sezonu	Ekim – Kasım – Aralık
Pub Date Season	October – November – December

**Atf / Cite as:** Bakkal, Ali, Osmanlı Döneminde Tıp Alanında Eser Veren Balkanlı Hekimler/Balkanite Doctors Writing in The Field of Medicine in The Ottoman Empire. tarr: Turkish Academic Research Review, 5 (4), 662-684. doi: 10.30622/tarr.818691.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and confirmed to include no plagiarism. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr>

**Copyright** © Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey. All rights reserved.



## Osmanlı Döneminde Tıp Alanında Eser Veren Balkanlı Hekimler

**Ali Bakkal**

### Özet

Siyasi açıdan Osmanlı Devleti, Selçuklular ve Beylikler döneminin bir devamı sayılmaktadır. Birçok alanda olduğu gibi tıp alanında da Osmanlılar bu devletleri örnek almışlar ve memleketin her yerinde hastaneler ve şifahaneler açmışlardır. Osmanlı döneminde kitap yazan hekimlerin toplam sayısı 1429, yazdıkları kitap sayısı da 5607 olarak tespit edilmiştir. Bu tespit günümüzde kütüphanelerde kayıtlı kitaplara göre yapılmıştır. Her hekim kitap yazmamıştır. Hekimlerden sadece beşte birinin kitap yazdığı farzedilse Osmanlı dönemindeki toplam hekim sayısının 2800 civarında olduğu söylenebilir. Ayrıca kitap yazan hekimlerin yarıdan fazlasının doğum yerleri bilinmemektedir. Bununla birlikte Osmanlı döneminde yaşayıp tıp alanında eser veren yüz hekimin ismini tespit edebildik ve bunların özgeçmişleri hakkında kısa bilgiler sunduk ve yazdıkları eserlerin isimlerini verdik. Şüphesiz Osmanlı döneminde Balkanlar'da yaşayan doktor sayısı bunun beş-on katı fazla olmalıdır. Diğer taraftan, gerek bütün Osmanlı toprakları üzerinde, gerekse Balkanlar özelinde olsun, tıp alanında eser veren gayri müslim doktorların sayısının oldukça az olduğu dikkati çekmektedir. Yüz hekimden sadece beş tanesinin gayri müslim olduğu görülmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Tıp, Balkan hekimleri, Osmanlı'da tıp, Doktor yazarlar, Balkanlar'da tıp

### Balkanite Doctors Writing in The Field of Medicine in The Ottoman Empire

#### Abstract

Politically, the Ottoman Empire is regarded as a continuation of the Seljuks and Principalities period. As in many fields, the Ottomans took these states as examples in the field of medicine and opened health centers and hospitals all over the country. The total number of physicians who wrote books in the Ottoman period was 1429, and the number of books they wrote was 5607. This determination was made according to the books registered in libraries today. Not every physician wrote a book. Assuming that only one fifth of the physicians wrote a book, it can be said that the total number of physicians in the Ottoman period was around 2800. In addition, the birth places of more than half of the physicians who write books are unknown. In addition, we were able to identify the names of hundred physicians who lived in the Ottoman period and worked in the field of medicine, and provided brief information about their resumes and gave the names of the works they wrote. Undoubtedly, the number of doctors living in the Balkans during the Ottoman period should be five to ten times more than this. On the other hand, it is noteworthy that the number of non-Muslim doctors who worked in the field of medicine, both on all Ottoman lands and specifically in the Balkans, is quite low. It is seen that only five out of a hundred physicians are non-Muslims.

**Keywords:** The Medicine, Balkan ite doctors, The Medicine in the Otoman Empire, Doctor Authors, The Medicine in the Balkans

## Giriş

Siyasî ve içtimâî açıdan Osmanlı Devleti, Anadolu Selçuklu Devleti'yle Beylikler'in tabîî bir devamı olarak tarih sahnesine çıkmıştır. Selçuklular her şehirde en az bir hastane kurma gayreti içinde olmuş, Osmanlılar da bu konuda onların izinden gitmeye çalışmışlardır. Osmanlılar, Selçukluların kurduğu hastaneleri aynen muhafaza ettikleri gibi yeni fethettikleri yerlerde de çeşitli hastaneler kurmuşlardır. Devletin kuruluşundan yüz sene sonrası itibarıyla 1402 yılında Bursa'da faaliyet gösteren sekiz hastane bulunuyordu.<sup>1</sup>

Osmanlılar İslam dünyasında Harun er-Reşîd (786-809) zamanından itibaren var olan hekimbaşılık müesseseni geliştirmiş ve bu kurum vasıtasıyla sağlık hizmetlerini en iyi şekilde yürütmüştür. Osmanlılarda Orhan Bey'den itibaren sultanlar nezdinde hekimbaşılığa benzer bir görevi yerine getiren hekimler var idiyse de, genel anlamda sağlık hizmetlerinin idaresiyle görevli ilk hekimbaşının II. Bayezid döneminde (1481-1512) bu makama getirilen Mehmed Muhyiddin İzmitî olduğu kabul edilir.<sup>2</sup> Bu kurum ve diğer sağlık müesseseleri vasıtasıyla hastaneler çoğaldı. Avusturya İmparatoru II. Rudolf'un elçilik heyetiyle birlikte 1587 yılında İstanbul'a gelen eczacı Reinhold Lubenau'nun hatıralarında belirttiğine göre o zamanki İstanbul'da 110 hastane mevcuttu. Bu hastanelerin çoğu 150, büyük olanları ise 300 hasta kapasiteli idi.<sup>3</sup> Osmanlı döneminde hastanelerin en bariz özelliği cami, medrese, imâret, tabhâne, kervansaray, hamam, çarşı, çeşme ve benzerlerinden meydana gelen külliyelerin bir parçası olarak planlanmış olmalarıdır. Dolayısıyla nerede bir külliye varsa orada genellikle bir hastane de bulunurdu.

Osmanlı hastanelerindeki doktor ve hastabakıcı sayısı da bir hayli kabarıktı. Meselâ, Nicolaus Höniger tarafından 1573 yılında Basel'de yayımlanan bir kitapta kaydedildiğine göre, Edirne'deki II. Bayezid Dârüşşifâ'sı dışında Sultan II. Bayezid'in İstanbul'da yaptırdığı tımarhanede 150 hasta bakıcı çalışıyordu.<sup>4</sup> Süleymaniye Külliyesi içinde yer alan şifâhânedede ise bir başhekim, iki hekim, iki kehhâl (göz hekimi), iki cerrah, bir eczacı, bir eczacı yardımcısı ve çok sayıda hastane personeli istihdam edilmişti.<sup>5</sup>

Osmanlı döneminde binlerce hekim yetişmiştir. Bunlardan kitap veya makale yazmış olup da eserleri günümüze kadar gelmiş olanların sayısı 1430'dur. Bu müelliflerden sadece 757 kişinin doğum yerleri tespit edilebilmiş olup, yarıya yakınının memleketleri tespit edilememiştir.<sup>6</sup>

### Doğum yerleri tespit edilebilen hekimlerin coğrafi dağılımları şöyledir:<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Arslan Terzioğlu, "Bîmâristan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 7/173.

<sup>2</sup> Nil Sarı, "Hekimbaşısı – Osmanlı Dönemi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/161.

<sup>3</sup> Terzioğlu, "Bîmâristan", 7/174.

<sup>4</sup> Terzioğlu, "Bîmâristan", 7/175.

<sup>5</sup> Terzioğlu, "Bîmâristan", 7/174.

<sup>6</sup> Ekmeleddin İhsanoğlu vd., *Osmanlı Tıbbi Bilimler Literatürü Tarihi* (İstanbul: IRCICA Yayınları, 2008), 1/CX-CXI.

<sup>7</sup> İhsanoğlu, *Tıbbi Bilimler Literatürü*, 1/CXI.

İstanbul	213	% 28
Anadolu	204	% 27
Balkanlar	89	% 12
Ege ve Akdeniz Adaları	24	% 3
Mısır	66	% 9
Diğer	161	% 21

Bu tabloya göre bölgeden hekim çıkması bakımından Anadolu'nun, İstanbul ile yarıştığı; Ege ve Akdeniz adalarıyla birlikte Balkanlar'ın ise, İstanbul ve Anadolu'nun yarısı civarında kaldığı görülmektedir.

**Eser veren hekimlerin asırlara göre dağılımları şöyledir:<sup>8</sup>**

7./13. asır	1
8./14. asır	6
9./15. asır	20
10./16. asır	56
11./17. asır	56
12./18. asır	74
13./19. asır	146
14./ 20. asır	398
Toplam	757

Eser sayısında 14. asırdan 15. asra, 15. asırdan da 16. asra geçilirken büyük bir sıçrama olduğu, 16. ve 17. asırlarda eser sayısında eşitlik bulunduğu, 18. asırda yine az miktarda çıkışa geçildiği ve bu asırdan sonra eser sayısında bir sıçrama yaşandığı görülmektedir. Eser sayısı baz alındığında Osmanlı döneminde tıp alanında bir gerileme olmadığı, sadece 17. asırda bir duraklamanın meydana geldiğini söyleyebiliriz.

**Asırlara göre eserlerin dağılımı şöyledir:<sup>9</sup>**

	Müellifi bilinen eserler	Müellifi bilinmeyen eserler	Toplam	%

<sup>8</sup> İhsanoğlu, *Tıbbi Bilimler Literatürü*, 1/CXI.

<sup>9</sup> İhsanoğlu, *Tıbbi Bilimler Literatürü*, 1/CXIV.



7./13. asır	2	-	2	% 1'den az
8./14. asır	13	1	14	% 1'den az
9./15. asır	88	9	97	% 2
10./16. asır	170	9	179	% 3
11./17. asır	139	1	140	% 2
12./18. asır	223	-	223	% 4
13./19. asır	1044	447	1491	% 27
14./ 20. asır	26024	326	2950	% 53
Yazıldığı devir meçhul	-	511	511	% 9
Toplam	4303	1304	5607	

Müellif sayısı baz alındığında 14. asırdan 15. asra, 15. asırdan da 16. asra geçilirken büyük bir sıçrama olduğu, 17. asırda müellif sayısında gerileme olduğu, 18. asırda çıkışa geçildiği, 19. asırda ise patlama yaşandığı görülmektedir.

17. asırda yaşanan duraklama ve gerileme Devlet'in genel gerileme sebepleriyle izah edilebilir. 19. asırdan itibaren görülen hızlı çıkış ise Mekteb-i Tıbbiye'nin açılışıyla ilgilidir. Daha önce ortaya çıkan hekimler Süleymaniye Tıp Medresesi ile diğer hastanelerde yetişiyorlardı. Günümüzde tıp bayramı olarak kutlanan 14 Mart 1827 tarihinde İstanbul'da modern tıp eğitimi veren askerî mektebin açılmasıyla tıp alanında kısa zamanda pek çok hekim yetişmiş ve bunların önemli bir kısmı tıp alanında eser vermeye çalışmışlardır.<sup>10</sup>

Biz bu çalışmamızda Balkanlı hekimleri tespit ederken Ege ve Akdeniz adalarını da Balkanlar'a dahil ettik, ancak Kıbrıs ile Türkiye sınırları içinde kalan diğer adaları hariç tuttuk. Yine Trakya'da Türkiye sınırları içinde kalan illerden çıkmış olan hekimleri de çalışmamıza dahil etmedik. Ekmeleddin İhsanoğlu'nun editörlüğünde hazırlanan *Osmanlı Tıbbi Bilimler Literatürü Tarihi*'nin taranması neticesinde tespit edebildiğimiz Balkanlı hekimler şunlardır:

### 1. Sakızlı Hayreddin Paşa (9./16. asır)

Hayreddin b. Bâyezîd b. Şâhîn II. Murad devrinde yaşayan tabiplerdendir. İsfendiyar Beyzâde Kasım Bey adına tıpla ilgili on makaleden oluşan *Hülâsütü't-Tıbb* adlı bir eser yazmıştır. Kitap, dönemin önemli eserlerindedir.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Nil Sarı, "Mekteb-i Tıbbiye", *Türkiye Diyanet Vakıf İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/2.

<sup>11</sup> Emel Kaya, Hekim Hayreddin'in *Hulasatu't-tıp* Adlı Eseri Üzerine Bir Değerlendirme", *VIII. Türk Tıp Tarihi Kongresi- Kongreye Sunulan Bildiriler*, ed. Nil Sarı & Ayşegül D. Erdemir (İstanbul: Türk Tıp Tarihi Kurumu, 2006), 297-312; İhsanoğlu, *Tıbbi Bilimler Literatürü*, 1/77-78.

## 2. Nimetullah el-Kâzî (10./16. asır)

II. Selim devri tabiplerindedir. Kemal Paşazâde, Ahîzâde, Sinânüddin Yusuf gibi âlimlerden tıp okumuş, Bursa'daki Yıldırım Bayezid Bîmâristânı'nda çalışmıştır. Sofyalı Nimetullah Efendi ile aynı kişi olduğu tahmin edilmektedir. Tıbbı dair *Hıfzıssıhha li-Bedeni'l-İnsân* adlı eserini II. Selim'e ithaf etmiştir.<sup>12</sup>

## 3. Azmî Mustafa (ö.993/1585)

Priştinelidir. Şair Nühî (ö.1534) ile Levhî'nin (ö.1595 civarı) kardeşidir. Azmî de şairdi. Kanunî'nin oğlu Şehzade Sultan Mehmed'e Manisa'da mutfak kâtipliği yaptı. Onun ölümü üzerine İstanbul'a döndü. Defterdar kalemine girdi. Aklı dengesini kaybettiği için emekli edildi. Tıbbı dair *Risâle fi't-Tıbb* adlı manzum bir eseri mevcuttur.<sup>13</sup>

## 4. Hekim İsa Efendi b. Ali es-Sakızî (ö.1059/1649)

Sıkız doğumludur. Mühtedî bir ailenin oğludur. Babası göz hekimi idi. İlk eğitimi Sakız'da aldıktan sonra İstanbul'a gelip tıp tahsil etti. Divân-ı Âlî kâtipleri arasına girdi. Yazdığı *Devâ-i Emrâz* adlı kitabı ile tıptaki otoritesini çevresine kabul ettirdi. 1647-1648 yıllarında üç defa hekimbaşı oldu; üç defa de azledildi. 1649'da öldü. Tıbbı dair *Nizâmü'l-Edviye* ve *Risâle fi't-Tıbb* adlarını taşıyan iki eseri daha vardır.<sup>14</sup>

## 5. Hezârfen Hüseyin Efendi Ca'fer el-İstanköyî (ö.1103/1691)

IV. Mehmed devri (1648/1687) tarihçi ve tabiplerinden olan Hüseyin Efendi İstanköy'de doğdu. İstanbul'a gelip bir müddet devlet hizmetinde çalıştı. Sonraları telif ve hususi tedrisle meşgul oldu. Tıbbı dair üç eseri vardır.<sup>15</sup>

## 6. Hâmid b. Mustafa (ö.1103/1692)

1692'de Selânik'te öldüğü bilinen Hâmid Mustafa'nın gıdalardan, ilaçlardan bahseden ve çeşitli hastalıkları konu edinen *Fi'l-Mahsûsât ve'l-Ma'külât fi't-Tıbb* adlı bir eseri vardır.<sup>16</sup>

## 7. Muhammed b. Abdüsselâm b. Mustafa b. Ali (1103/1692'de sağ)

Kendi ifadesine göre Arnavud Belgradı'ndan yani Berat'tan idi. Tıbbı dair *Risâle mine't- Tıbb ve'l-Havâs* adlı bir eseri vardır.<sup>17</sup>

## 8. Ahmed Ümîdî (ö.1106/1695)

<sup>12</sup> İhsanoğlu, *Tıbbi Bilimler Literatürü*, 1/192/193.

<sup>13</sup> İhsanoğlu, *Tıbbi Bilimler Literatürü*, 1/184.

<sup>14</sup> İhsanoğlu, *Tıbbi Bilimler Literatürü*, 1/247-250.

<sup>15</sup> Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 3 cilt, İstanbul 1333-1342, 3/243-245; Bedi Şehsuvaroğlu vd., *Türk Tıp Tarihi*, Bursa: 1984; Mücteba İlgürel, "Hüseyin Efendi, Hezârfen", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/544-546; İhsanoğlu, *Tıbbi Bilimler Literatürü*, 1/285-287.

<sup>16</sup> Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 3/246. İhsanoğlu, *Tıbbi Bilimler Literatürü*, 1/318.

<sup>17</sup> İhsanoğlu, *Tıbbi Bilimler Literatürü*, 1/319.

Bulgaristan Kızanlık'tandır. Dini tahsil gördü. Küçük Ayasofya Câmii yanında Hüseyin Ağa zâviyesinde şeyhlik etti. *Terceme-i Keşf-i Beyân fi't-Tıbb* adlı bir eseri vardır.<sup>18</sup>

#### 9. Mehmed Aziz Gümülcinevî (1106/1695'te sağ)

Müfredât kitaplarından derleme ilaç terkiplerini ihtiva eden *Edviye Lüğati* isimli bir kitabı vardır.<sup>19</sup>

#### 10. Hanyalı Ebû Bekir Mustafa (1115/1703'te sağ)

Girit müftüsü Nedî'nin öğrencisi olup *Akrabâdîn* adlı bir eseri vardır. Eser Fransızca'dan tercüme edilmiştir.<sup>20</sup>

#### 11. Nûh b. Abdülmennân (ö.1119/1707)

1037/1627 senesinde Girit'in Resmo sancağına bağlı İmari Nahiyesi'nde doğdu. Aslen Rum olduğu tahmin edilmektedir. Girit'in fethinden sonra İstanbul'a gelerek müslüman oldu. Medresede bir süre tahsil gördü. IV. Mehmed devrinde (1648/1687) hekimlik yapmaya başladı. Bir müddet sonra saraya alındı. 1675'te cerrahbaşı, 1695'te hekimbaşı oldu. 1707'de görevi başındayken öldü.

Hekimbaşılık yaptığı tarihlerde Avrupa'dan hekim adı altında gelen bazı kimselerin yeni tıp adı altında usulsüz hekimlik yaparak hastalara zarar vermeleri sebebiyle 1704 senesinde bu gibi kişilerin hekimlikten men edilmelerine dair bir ferman çıkartmıştır. Bu fermana göre hekimlik yapmak veya muayenehane açmak isteyenler hekimbaşından icazet almadan bu isteklerine ulaşamayacaklardır. Sadrazam Hekimoğlu Ali Paşa, Nuh Efendi'nin sekiz erkek çocuğundan biridir. Melchios isimli Yunanlı bir alimin eserini *Terceme-i Akrabâdîn-i Melikyo* adıyla Türkçeye çevirmiştir.<sup>21</sup>

#### 12. Mehmed es-Sâbüri (ö.1130/1718)

Dede Çelebi unvanıyla şöhret bulan Celvetî şeyhi ve şair Sâbüri Mehmed b. Mustafa b. Eyyüb 1048 yılında Filibe'de doğdu. Hicrî 1060'ta İstanbul'a geldi. Gafûri Şeyh Mahmud Efendi'den inâbet aldı. H. 1069'a kadar Üsküdar'da bir müddet tasavvuf eğitimi alıp tekrar Filibe'ye döndü. Orada bir süre şeyhlik yaptıktan sonra 1079/1668'de İstanbul'a dönerek Üsküdar Bulgurlu'da şeyhi Mahmud Efendi'nin zâviyesinde şeyh oldu. Sonra kendi adına bir zâviye inşa edilerek orada şeyhlik yaptı. Son olarak Aziz Mahmud Hüdâi Tekkesi'nde şeyhlik yapmıştır.

Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Habîb en-Nisâbüri'nin *Tıbbü'n-Nebevî* adlı eserini *Risâle fi't-Tıbb* adıyla Türkçeye çevirmiştir. Eser, tedâvi ve yemek konularıyla ilgili hadisleri ihtiva etmektedir.<sup>22</sup>

#### 13. Hasan b. Abdullah (1143/1730'da sağ)

<sup>18</sup> İhsanoğlu, *Tıbbi Bilimler Literatürü*, 1/322.

<sup>19</sup> İhsanoğlu, *Tıbbi Bilimler Literatürü*, 1/322-323.

<sup>20</sup> İhsanoğlu, *Tıbbi Bilimler Literatürü*, 1/327-328.

<sup>21</sup> İhsanoğlu, *Tıbbi Bilimler Literatürü*, 1/333-336.

<sup>22</sup> İhsanoğlu, *Tıbbi Bilimler Literatürü*, 1/343-344.

Balkanlarda doğma ihtimali yüksektir. Altı yıl Avrupa ülkelerini gezmiş, iki defa Ruslara esir düşmüş, kurtulduktan sonra Edirne'ye gelmiş, insanlara iyilik yapmak amacıyla Latince, Türkçe ve Arapça tıp kitaplarından derleyerek kırk yedi bab üzere *İlm-i Hikmet ani 'ş-Şifâ 'î* adıyla genel bir tıp kitabı yazmıştır.<sup>23</sup>

#### 14. Sâhib Hüseyin b. el-Hâc Bekir eş-Şumunnuvî (1164/1754'te sağ)

Hayatı hakkında bilgi bulunmayan Sâhib Hüseyin'in tıbbı dair *Lügatü'l-Müfredât, Risâle fî Sınâ'ati'l-Me'âcîni'l-Mukavviye ve Sâir Edviye* ve *Risâle fî Sınâ'ati's-Sıbgati 'ş-Şa'r ve Ba'dı'l-Evdviye* adlı eserleri vardır.<sup>24</sup>

#### 15. Ahmed Resmî Efendi (ö.1197/1783)

Osmanlı devlet adamı ve tarihçisi olup 1700 yılında Girit adasının Hanya şehrinin Resmo kasabasında doğdu. Tam adı Ahmed Resmî b. İbrahim b. Ahmed el-Giridî'dir. İlk tahsilini Girit'te tamamladı. 1733'te İstanbul'a geldi ve tahsiline burada devam etti. Reisülküttâb Tavukçu Damadı Mustafa Efendi'nin yanında çalışmaya başladı. Bunda Avrupa dillerinden birini veya bir kaçını iyi biliyor olması rol oynamıştır. Ardından reisülküttâbın damadı oldu. Sonra hâcegân (idareci) sınıfına girerek Bursa mukataası payesine yükseldi. Daha sonra İstanbul ve Selanik'te baruthane nazırlıklarında bulundu. 1758'de Avusturya elçiliğine atandı. 1172'de İstanbul'a dönünce maliye tezkirecisi oldu.1763'te Prusya sefiri, 1774 tarihinde akdedilen Kaynarca anlaşmasında delege idi. Veterinerliğe dair *el-İstînâs fî Ahvâli'l-Efrâs* adlı bir eseri vardır.<sup>25</sup>

#### 16. Muhammed Yusuf el-Bosnavî (12./17. asır)

Bosnalıdır. Hayatı hakkında bilgi yoktur. Tıp tahsiline yeni başlayanlar için yazılmış *Tabîbü'l-Mübtediîn* isimli bir eseri vardır.<sup>26</sup>

#### 17. DiyonissosPirros (ö.1269/1853)

Teselyalı bir Rum doktoru ve din adamı olan D. Pirros 1774'te doğdu. Pavia Üniversitesi'nde tıp ve felsefe eğitimi aldı. Prof. Bugnatelli'nin talebesi oldu. Onun üniversiteden ayrıldığı 1813 tarihinde İstanbul'a gelerek hekimlik ve hocalık yapmaya başladı. 1805 senesinden itibaren Kuruçeşme'de kurulan Rum Tıp Akademisi'nde çalıştı. 1853'te öldü. Farmakopiia Genike adlı bir kodeks tercüme etmiştir. Bu kitap Türkiye'de yayımlanan ilk kodekstir ve Rumca yazılmıştır.<sup>27</sup>

#### 18. Mehmed Tevfik Efendi (ö.1283/1866)

Bosnalıdır. 1785'te doğdu. Mekteb-i Harbiye'de görev yaptı. 1866'da öldü. Tıbbı dair *Müntehab min Kitâb-ı Teşrih* adlı bir eseri vardır.<sup>28</sup>

#### 19. HâfizzâdeMehmedReşid b. Mehmed Emin (1280/1863'te sağ)

<sup>23</sup> İhsanoğlu, *Tıbbi Bilimler Literatürü*, 1/347-348.

<sup>24</sup> İhsanoğlu, *Tıbbi Bilimler Literatürü*, 1/389-390.

<sup>25</sup> İhsanoğlu, *Tıbbi Bilimler Literatürü*, 1/421-422; Ekmeleddin İhsanoğlu vd., *Osmanlı Tabîi ve Tatbiki Bilimler Literatürü Tarihi* (İstanbul: IRCICA Yayınları, 2006), 1/135-136.

<sup>26</sup> İhsanoğlu, *Tıbbi Bilimler Literatürü*, 1/430-431.

<sup>27</sup> İhsanoğlu, *Tıbbi Bilimler Literatürü*, 1/509.

<sup>28</sup> İhsanoğlu, *Tıbbi Bilimler Literatürü*, 1/534.

Balkanlarda doğmuş olduğunu tahmin ediyoruz. Bosna-Hersek eyaletinin çeşitli şehirlerinde otuz seneden fazla müftülük ve kadılık yapan Hâfizzâde, son olarak Rumeli’de Çelebi Pazarı kazasının müftüsüydü. Tıp üzerine *Fevâidü’l-Minha fi Kavâidi’s-Sıhha* adlı bir kitap yazmıştır. Eser *Ta’lîmât-ı Sıhhiye* adıyla da anılmaktadır.<sup>29</sup>

## 20. Macarlı Abdullah Bey (1799-1874)

Asıl adı Karl Edward Hommer schmidt’tir. 1848 Macar ihtilâlinin bastırılmasından sonra Türkiye’ye iltica edenlerdendir. Müslüman olduktan sonra Macarlı Abdullah Bey olarak tanınmıştır. Hukuk tahsilinden sonra tıp, paleontoloji, jeoloji ve entomoloji dallarıyla ilgilenerek bu konularda Türkçe bir eser de yayınladı. Cemiyet-i Tıbbiye’nin başkanı oldu. Hilâl-i Ahmer Cemiyeti’nin (Kızılay) de ilk kurucularından olarak tanınır. Boğaz kıyısında bulunduğu bir fosil ilim alemince onun adıyla adlandırılmıştır.

1-8 Eylül 1873’te Viyana’da toplanan 3. Tıp Kongresi’ne sunduğu raporda çiçek hastalığına karşı aşılamanın çeşitli cepheleri, zührevî hastalıkların profilaksisi, şehirlerin sıhhileştirilmesi ve kanalizasyon gibi kongre tarafından ele alınmış konuları özetleyerek Türkçeye aktarmıştır. Veterinerlikle alakalı *Fenn-i Hayvânât-ı Tıbbiye* adlı eseri Türkiye’de modern zooloji üzerine yazılmış ilk kitaplardandır.<sup>30</sup>

## 21. Şerefeddin el-Kazanî el-Bulgârî el-Mekkî (1292/1875’te sağ)

Hayatı hakkında bilgi bulunmayan Şerefeddin’in Mekkî nisbesinden anlaşıldığı kadarıyla hayatının bir döneminde Mekke’yi yurt tutmuştur. *Müfredâtı’l-Tıbb* adlı eseri cedvelerden ibarettir. Eserde tıpta kullanılan bitkilerin Türkçe-Arapça isimleri, mahiyetleri, türleri ve neye faydalı oldukları anlatılır.<sup>31</sup>

## 22. Hekim İsmail Paşa (ö. 1297/1880)

1807’de Sakız Adası’nda doğdu. İzmir’e gelip cerrah Hacı İshak’ın yanında tıbbi öğrendi. 1828-1830 Osmanlı-Rus savaşında cerrah olarak çalıştı. Daha sonra saray cerrahları arasına alınarak kısa zamanda cerrâhân-ı hâssa emîni oldu. Sonraki yıllarda Paris, Fransa, İngiltere ve İtalya’da bulundu. Dönüşünde Cerrahhâne müdürü, 1845’te hekimbaşı oldu. Daha sonraki yıllarda Mekteb-i Tıbbiye nâzırlığı, Yanya vâililiği, Meclis-i Vâlâ nâzırlığı, iki defa İzmir vâililiği, İşkodra vâililiği, Ticaret nâzırlığı, Tanzimat âzâlığı, Meclis-i Hazâin Encümeni âzâlığı, Girit valiliği, Zabtiye müşirliği, Selânik valiliği, üç defa Nâfia nazırlığı, Şûrâ-yı Devlet azâlığı, iki defa İstanbul şehreminliği görevlerinde bulundu. Felç geçirince 1874’te emekliye sevk edildi. Tıbbîa dair *Kolera Risalesi* ve *Risâle-i Jimnastik* adında iki eseri vardır.<sup>32</sup>

<sup>29</sup> Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 3/247; İhsanoğlu, *Tıbbi Bilimler Literatürü*, 1/519-520.

<sup>30</sup> İhsanoğlu, *Tıbbi Bilimler Literatürü*, 1/544-545; İhsanoğlu vd., *Tabii ve Tatbiki Bilimler Literatürü*, 1/186-189, 792.

<sup>31</sup> İhsanoğlu, *Tıbbi Bilimler Literatürü*, 1/552.

<sup>32</sup> Şehsuvaroğlu, *Türk Tıp Tarihi*, 162-163; Esin Kahya, “Fransa’da İhtisas Yapmış Olan Türk Hekimlerinden Bazıları”, Ankara Üniversitesi Türk Dil Tarih ve Coğrafya Fakültesi Dergisi, Cumhuriyetin 60. Yıldönümü Armağanı 31/1-2, 245-262; İhsanoğlu, *Tıbbi Bilimler Literatürü*, 2/569-571; Ekmeleddin İhsanoğlu vd., *Osmanlı Coğrafya Literatürü Tarihi* (İstanbul: IRCICA Yayınları, 2000), 236-237.

**23-24. Konstantin Limonidis** (ö.1298/1881 civarı) ve **Dika** (1313/1895'te sağ)

Yunan asıllı Miralay Konstantin Limonidis Mekteb-i Tıbbiye'de müfredât-ı tıb muallimi idi. 1881 civarında vefat etmiştir.

Dika ise İşkodralı olup rumî 1287 senesinde Tıbbiye'den mezun oldu. Mezun olduktan sonra kimya tahsili için Paris'e gönderildi. Dika da Mekteb-i Tıbbiye'de müfredât-ı tıb muallimliği yaptı. Sonra memleketi İşkodra'ya döndü ve orada öldü.

Bu iki zat, Charles-Adolphe Wutz (1817-1884)'un bir eserini *Kimyâ-yı Uzvî-yi Tıbbî* adıyla Türkçeye çevirmişlerdir.<sup>33</sup>

**25. Hâfız İbrahim Edhem** (13/19 asır)

Yanya valisinin tabiplerindendir. Triano adlı bir tabibin eserini *Triano'nun Tıp Risalesi Tercümesi* adıyla Türkçeye kazandırmıştır.<sup>34</sup>

**26. Ömer Takıyyüddin Efendi** (13/19 asır)

Yanyalıdır. *Risâle fi't-Tâ'ûn* adlı bir eseri vardır.<sup>35</sup>

**27. Mehmed Refet Paşa** (ö.1301/1884)

Girit doğumlu olduğu tahmin edilmektedir. Mekteb-i Harbiye'den baytar olarak mezun oldu. Girit'te uzun zaman iyi hizmette bulunduğu için Âli Paşa tarafından İstanbul'a getirilip ferikliğe yükseltildi. Üç defa Dâr-ı Şûrâ-yı Askeriye reisliği, 5. ordu müşirliği, esliha-i askeriye komisyonu reisliği, Şûrâ-yı Devlet âzâlığı, Amasya ve Canik mutasarrıflığı, Manastır vâililiği, iki defa 3. ordu müşirliği, bir defa 6. ordu müşirliği, Bağdat, Ankara, Selanik vâililikleri görevlerinde bulundu. Selanik'te vuku bulan mühtediye meselesi sebebiyle azledildi ve yargılanarak bir sene hapse mahkum edildi. Tıbbı dair sekiz ayrı eseri mevcuttur.<sup>36</sup> Astronomiye dair eserleri de vardır.<sup>37</sup>

**28. Rodoslu Ahmed Remzi Paşa** (ö.1304/1887)

Rodos'ta doğdu. 1858'de Mekteb-i Tıbbiye'den mezun oldu. Tıp muallimliği yaptı. Cemiyet-i Tıbbiye'nin kurulmasında ve tıp eğitiminin Türkçeleştirilmesinde büyük hizmeti geçti. Bir müddet Mekteb-i Tıbbiye ders nazırlığında bulundu. 1875'te Budapeşte'de toplanan Uluslararası Tıp Kongresi'nde temsilci olarak bulundu. Tıpla ilgili *Müfredât-ı Tıbb ve İlm-i Tedâvî* adlı bir kitabı mevcuttur. Tıbbı dair tercüme kitapları da vardır.<sup>38</sup>

<sup>33</sup> İhsanoğlu, *Tıbbi Bilimler Literatürü*, 2/572-573; İhsanoğlu, *Tabii ve Tatbiki Bilimler Literatürü*, 208-209.

<sup>34</sup> İhsanoğlu, *Tıbbi Bilimler Literatürü*, 2/585.

<sup>35</sup> İhsanoğlu, *Tıbbi Bilimler Literatürü*, 2/592.

<sup>36</sup> Burada olduğu gibi bundan sonraki sayfalarda da herhangi bir hekimin eser sayısını verdiğimiz zaman, bu sayı Osmanlıca olarak yazılan eserleri ifade etmektedir. Müelliflerin yeni harflerle yazdıkları eserlerin tespiti cihetine gidilmemiştir.

<sup>37</sup> İhsanoğlu, *Tıbbi Bilimler Literatürü*, 2/593-596; Ekmeleddin İhsanoğlu, *Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi* (İstanbul: IRCICA Yayınları, 1997), 641-642.

<sup>38</sup> Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 3/206; Ayten Altıntaş, "Ahmed Remzi Paşa'nın Türkçe Eğitimi İçin Hazırladığı Müfredat-ı Tıp Kitabı Hakkında", *II. Türk Tıp Tarihi*

### 29. Mustafa b. Ahmed (1311/1893'te sağ)

II. Abdülhamid devri (1876-1909) tabiplerindendir. Sakız Kalesi tabibi sağ kolağası idi. Tıbbıa dair üç kitabı bulunmaktadır.<sup>39</sup>

### 30. İsmail b. Sem'î b. İbrahim (1312/1894'te sağ)

Köstencilidir. 1894'te Mekteb-i Tıbbiye-i Mülkiye'ten mezun oldu. *Bevâsîr-les Hemoroides: Malûmat-ı Târihiyye, Teşrih-i Marazî, Esbâb* adlı bir eseri vardır.<sup>40</sup>

### 31. Ali Haydar Ferhad (1320/1902'de sağ)

1865'te Yanya'da doğdu. 1893'te Mekteb-i Tıbbiye-i Mülkiye'ten mezun oldu. Türkçe ve Rumca okuyup yazar, Fransızca anlardı. Yanya vilâyeti Berat Sancağı belediye tabipliği ile hapisane tabipliğinde bulundu. Hizmetleri karşılığında Mecidî nişanı ile taltif edilmiştir. Tıbbıa dair *İhtikân-ı Tahte'l-Cildî, Reçete ve Silisit Magnezi ile İshâl-i Müzminin Tedâvisi* adlı eserleri vardır.<sup>41</sup>

### 32. Mehmed Galib (ö.1326/1908)

Aslen Giritlidir. 1863'te Mekteb-i Harbiye baytar mektebinden mezun oldu. 1876'da Sırp savaşına katıldı. İstanbul'da bazı okul ve hastanelerde idarecilik yaptı. Askeriyede baytar işlerini yürüttü. Tıp ve baytarlık üzerine beş eseri bulunmaktadır.<sup>42</sup>

### 33. Lofçalı Derviş Bey (ö.1327/1909)

Derviş Halil Paşa veya Hasan Derviş 1859'de Lofça'da doğdu. 1877'de İstanbul'a gelerek Evkaf Nezareti kalemine girdi. Sonra Tıp Fakültesi'ne girerek 1885'te mezun oldu. Beylerbeyi Askeri Hastanesi ve Bursa Belediyesi'nde tabip olarak çalıştı. 1895'ten itibaren Mekteb-i Mülkiye-i Tıbbiye'te ders vermeye başladı. Vefatından önce adli tıpta çalışıyordu. Akıl hastalıkları üzerine Rejis adlı bir müellifin kitabını tercüme etmeye başlamış ancak tamamlayamamıştır.<sup>43</sup>

### 34. Ergirili Bodozâde Mustafa Rûhî (1327/1909'da sağ)

1861'de Yanya vilayeti dahilinde Ergiri'de doğdu. Rüşdiye'yi bitirdikten iki sonra İstanbul'a geldi. Özel dersler yoluyla kendisini geliştirdi. Türkçe, Fransızca ve Arnavutça okuyup yazabilirdi. Rumca konuşur, Arapça ve Farsçayı anlardı. Mekteb-i Mülkiye-i Tıbbiye'den mezun olduktan sonra bir müddet kimya öğretmenliği yaptı. Berat sancağında tabip olarak çalıştı. Sonra İstanbul'a dönüp bakteriyoloji üzerine

*Kongresi, Kongreye Sunulan Bildiriler*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1990), 199-204; İhsanoğlu, *Tıbbi Bilimler Literatürü*, 2/600-601.

<sup>39</sup> İhsanoğlu, *Tıbbi Bilimler Literatürü*, 2/626-628.

<sup>40</sup> Ekrem Unat & Kadri Samastı, *Mekteb-i Tıbbiye-i Mülkiye (Sivil Tıp Mektebi) 1867-1909* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Cerrahpaşa Tıp Fakültesi Yayınları, 1990), 52; İhsanoğlu, *Tıbbi Bilimler Literatürü*, 2/638.

<sup>41</sup> İhsanoğlu, *Tıbbi Bilimler Literatürü*, 2/669-670.

<sup>42</sup> İhsanoğlu, *Tıbbi Bilimler Literatürü*, 2/723-725.

<sup>43</sup> Unat & Kadri, *Mekteb-i Tıbbiye-i Mülkiye*, 32; İhsanoğlu, *Tıbbi Bilimler Literatürü*, 2/736-737.

ihtisas yaptı. Yunan savaşına katıldı. Meclis-i Maârif-i Tıbbiye azalığı yaptı. En son görevi Tıp Fakültesi heyet-i idaresi müdürlüğüdür. Tıp üzerine üç kitap yazmıştır.<sup>44</sup>

**35. Varnalı Ali Râmiz** (1328/1910'da sağ)

Bir müddet Tekirdağ yabancı dil telgraf memurluğunda bulunmuştur. Kan aldırmanın vücut için faydalarından bahseden bir eseri vardır.<sup>45</sup>

**36. Sâlih Nâbî** (1329/1911'de sağ)

Girit'in Hanya şehrinden Zîgârdelâkîzâde ailesine mensuptur. Tıbbiye-i Askeriye İdâdîsi'nin son sınıfındayken 1900 yılında Cenevre'de kurulan Bel-Air Pskiyatri Klinği ve Akıl Hastanesi'ne kaydoldu ve burada asistan olarak kaldı. Türkiye'ye döndüğünde dahiliye servisinde çalıştı. *Yirminci Asırda Melce-i Mecânîn ve Cenevre Bel-Air Bimarhanesi* adlı tez mahiyetinde bir eseri mevcuttur.<sup>46</sup>

**37. Sakızlı Hayreddin Paşa** (1330/1912)

Sakız'da doğdu. 1872'de Mekteb-i Tıbbiye-i Askeriye'den hekim olarak mezun oldu. Paris'e tahsile gönderildi. Askerî ve Mülki tıbbiyelerde cerrahi muallimliği yaptı. 1897 Yunan Harbi'ndeki yararlıkları sebebiyle mirliva, 1902'de ferik oldu. Tıbbi dair altı eseri vardır.<sup>47</sup>

**38. Hasan Sıdkı Selanikli** (1331/1913'te sağ)

Orman Mektebi'nden mezun olmuştur. *Nebâtât-ı Tıbbiye Hülâsası* adlı bir eseri vardır.<sup>48</sup>

**39. Civânî** (1331?1913'te sağ)

Dimitri oğlu Civânî Mihaliç'dendir. 1896'da Mülkiye Baytar Mektebi'nden mezun oldu. Ziraat Nezareti'nde veterinerlik işleriyle ilgi dairede müdürlük yaptı. Halkalı Ziraat Mektebi'nde sürü hayvanları üzerine dersler verdi. Baytarlıkla ilgili sekiz eseri mevcuttur.<sup>49</sup>

**40. Abdi Kamil b. Mehmed** (1332/1914'te sağ)

Selaniklidir. 1902'de Mekteb-i Tıbbiye'den mezun oldu. Uzun müddet İstanbul Jandarma Mektebi hıfzıssıhha muallimliğinde bulundu. Binbaşı rütbesinden emekli oldu. Tıbbi dair altı eseri mevcuttur.<sup>50</sup>

**41. Vefik Nahî** (ö.1333/1915)

Giritlidir. 1906'de Mekteb-i Tıbbiye'den mezun oldu. Askerî tıp tahsili için Almanya'ya gönderildi. Dönüşünde Balkan Harbi'ne katıldı. I. Cihan Harbi'nde

<sup>44</sup> İhsanoğlu, *Tıbbi Bilimler Literatürü*, 2/744-745.

<sup>45</sup> İhsanoğlu, *Tıbbi Bilimler Literatürü*, 2/753.

<sup>46</sup> İhsanoğlu, *Tıbbi Bilimler Literatürü*, 2/767-769.

<sup>47</sup> İhsanoğlu, *Tıbbi Bilimler Literatürü*, 2/780-782.

<sup>48</sup> İhsanoğlu, *Tıbbi Bilimler Literatürü*, 2/809.

<sup>49</sup> Muzaffer Bekman, *Veteriner Tarihi* (Ankara: Ankara Basım Cildevi, 1940), 215, 308; İhsanoğlu, *Tıbbi Bilimler Literatürü*, 2/810-811.

<sup>50</sup> İhsanoğlu, *Tıbbi Bilimler Literatürü*, 2/826-829.



binbaşı rütbesiyle umum depo kıtası sıhhiye müfettişiyken şehid oldu. Tıbbı dair iki eseri vardır.<sup>51</sup>

#### 42. Refet Râşid (1335?1917'de sağ)

Bosnalıdır. 1910'da Askeri Baytar Mektebi'nden mezun oldu. Aynı okulda muallim muavinliği yaptı. *Harbde Emrâz-ı Sâriye-i Hayvâniye* adlı bir kitabı vardır.<sup>52</sup>

#### 43. Ali Haydar Cemal (1337/1919'da sağ)

Yunanistan'ın Drama şehrinde doğdu. 1913'te Mekteb-i Tıbbiye'den yüzbaşılıkla mezun oldu. I. Cihan Savaşı'nda vazife aldı. Almanca'dan *İlmi-Ensâc* adıyla bir kitap tercüme etmiştir.<sup>53</sup>

#### 44. Mehmed Nazif Şerif (1337/1919'da sağ)

Dramalıdır. 1907'de Mekteb-i Tıbbiye'den mezun oldu. 1909'da yüzbaşı rütbesiyle San'a Asker Hastanesi'nde vazife aldı. Erzincan ve Sivas askeri hastanelerinde çalıştı. Akıl ve sinir hastalıkları üzerine yazıları vardır.<sup>54</sup>

#### 45. Eşref Rûşen (ö.1338/1920)

Edebiyatçı Rûşen Eşref Ünaydın'ın babasıdır. 1868'de Üsküp'ün güneyinde yer alan Köprülü kasabasında doğdu. 1894'te Mekteb-i Tıbbiye'den yüzbaşı rütbesiyle mezun oldu. Berlin'de cildiye ihtisası yaparak dönüşünde Gülhane'de cildiye ve frengi bölümünü kurdu. Sırasıyla Maltepe, Haydarpaşa, Elazığ hastanelerinde çalıştı. Tıp üzerine *Frenginin Tecelliyât-ı Hârikası* adlı bir eseri vardır.<sup>55</sup>

#### 46. Hasan Nureddin (ö. 1338/1920)

1283'te Filibe'de doğdu. 1888'de Mekteb-i Harbiye baytar sınıfından mezun oldu. Bir müddet Trablusgarb'ta görev yaptı. Mezun olduğu okulda muallimlik yaptı. Osmanlı-Yunan Harbi'ne katılarak gümüş madalya aldı. 2. 3. 8. ve 9. kolordularda çeşitli görevlerde bulundu. Miralaylığa terfi ettikten sonra Yemen'e gönderildi ve burada esir oldu. 1336'da esaretten kurtulup İstanbul'a döndü. Tıbbı dair dört eseri mevcuttur.<sup>56</sup>

#### 47. Yusuf Ziya (ö.1923)

Aslen Niğboluludur. 1887'de Askerî Baytar Mektebi'nden mezun oldu. 1897 Osmanlı-Yunan Harbi'ne iştirak etti. Tıp mekteplerinde muallimlik yaptı. Son

<sup>51</sup> Şahap Erkoç & Aykut Kazancıgil, "Osmanlı Ordusunda I. Dünya Savaşında 3 Teşrin-i Sâni 1330-3 Nisan 1333 Tarihleri Arasında (1914-1917) Şehit Olan Sağlık Subaylarının Listesi", *Tıp Tarihi Araştırmaları* 10 (Haziran 2000), 72-88; İhsanoğlu, *Tıbbi Bilimler Literatürü*, 2/834-835.

<sup>52</sup> İhsanoğlu, *Tıbbi Bilimler Literatürü*, 2/856.

<sup>53</sup> İhsanoğlu, *Tıbbi Bilimler Literatürü*, 2/873.

<sup>54</sup> İhsanoğlu, *Tıbbi Bilimler Literatürü*, 2/873-874.

<sup>55</sup> Reşat Ekrem Koçu, "Eşref Rûşen", *İstanbul Ansiklopedisi*, 10 cilt, İstanbul: 1958-1971, 10/53-84; İhsanoğlu, *Tıbbi Bilimler Literatürü*, 2/876.

<sup>56</sup> İhsanoğlu, *Tıbbi Bilimler Literatürü*, 2/877-878.

olarak Harbiye Nezareti Baytar Dairesi reis vekilliği görevinde bulundu. Tıp ve veterinerliğe dair on iki adet eseri vardır.<sup>57</sup>

#### 48. Süleyman Numan Paşa (1925)

1868'de Selânik'te doğdu. 1891'de Mekteb-i Tıbbiye'den mezun oldu. 1894'te Berlin'e gönderildi. İki sene Berlin Tıp Fakültesi'nde asistanlık yaptı. Almanya İmparatoru'nun Kudüs ve İstanbul seyahatlerine iştirak etti. Türkiye dönüşünde Askeri okullarda muallimlik yaptı. Balkan Harbi'nde Selanik ve Yanya cephelerinde görevlendirildi. 1913'te Harbiye Nezareti Sıhhiye Dairesi reisliğine tayin edildi. Mütareke yıllarında Malta'ya sürgün edildi. Tıbbiye dair on yedi eseri bulunmaktadır.<sup>58</sup>

#### 49. İsmail Mustafa (1926'da sağ)

Bosnalıdır. Mekteb-i Tıbbiye mezunudur. İstanbul hükümeti tarafından idama mahkum edilmişti. Bursa Çekirge Askerî hastanesinde yüzbaşı rütbesiyle kulak mütehasısı olarak çalıştı. *Hançere Uçuğu* adlı bir makalesi vardır.<sup>59</sup>

#### 50. Alemdârzâde İbrahim Hakkı (1928'de sağ)

1868'de Selânik'te doğdu. Mekteb-i Tıbbiye'nin eczacı kısmından mezundur. Hayvanlar ve kimya ile ilgili basılmayan iki eserinin yanı sıra *Vücut Nasıl Beslenir* adlı tıbbiye dair bir eseri mevcuttur.<sup>60</sup>

#### 51. Tırnovalı Abdurrahman Nazif Paşa (ö.1929)

1839'da Tırnova'da doğdu. 1864'te kolağalıkla Mekteb-i Tıbbiye'den mezun oldu. Hekimlik dilinin Türkçe'ye tebdili için çalışanlar arasında yer aldı. Mekteb-i Tıbbiye'de dahiliye dersleri verdi. Daha sonra saray tabipleri arasına girdi. II. Abdülhamid'in özel hekimi oldu. Müşirliğe kadar yükseldi. Tıbbiye dair on bir eseri mevcuttur.<sup>61</sup>

#### 52. Hiristo Stanbulinski (Stombolski) (ö.1932)

Bulgardır. 1843'te Kızanlık'ta doğdu. Tıbbiye mekteplerinde muallimlik yaptı. Aynı zamanda Cemiyet-i Tıbbiye-i Osmaniye azasıydı. Paris Tıp Fakültesi anatomi hocası Mase'm anatomiyi atlasının talebe tarafından daha rahat kullanılabilmesi için *Miftâh-ı Teşrih* adıyla bir kullanma cedveli hazırlamıştır.<sup>62</sup>

#### 53. Selanikli Fazlı Necib (ö.1932)

<sup>57</sup> İhsanoğlu, *Tıbbi Bilimler Literatürü*, 2/930-933.

<sup>58</sup> İhsanoğlu, *Tıbbi Bilimler Literatürü*, 2/958-963.

<sup>59</sup> İhsanoğlu, *Tıbbi Bilimler Literatürü*, 2/84.

<sup>60</sup> Rengin Dramur, "1324 (1907) – 1333 (1914) Tarihli 'Mabeyn Erkan-ı Sıhhiyesi' Defterlerinden Saray Eczacı ve Doktorlarının Künyeleri", *Tıp Tarihi Araştırmaları Dergisi* 3 (1989), 157; İhsanoğlu, *Tıbbi Bilimler Literatürü*, 2/1012-1013.

<sup>61</sup> İhsanoğlu, *Tıbbi Bilimler Literatürü*, 2/1022-1027.

<sup>62</sup> İhsanoğlu, *Tıbbi Bilimler Literatürü*, 2/1047.

Coğrafya ve tabii bilimler üzerine de eserleri olan Fazlı Necib'in tıp üzerine *Erbâb-ı Mütâlaa ve Tahrîre Vesâyâ-yı Sıhhiye* adlı bir kitabı vardır.<sup>63</sup>

#### 54. Reşid Gâlib (ö.1934)

1897'de Rodos'ta doğdu. 1917'de Tıp Fakültesi'nden mezun oldu. Tavşancıl'da görevli iken Kütahya civarında Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti'nin kurulmasında önyak oldu. Büyük Zafer'den sonra özel hekimlik yaptı. Gençler Birliği ve Türk Ocakları gibi müesseselerde çalıştı. 1925'te Muhtelit Mübadele Komisyonu'nda Türk delegesi oldu. Aynı yıl Aydın mebusu seçildi. 1932'de maarif vekili oldu. CHP umumi idare heyeti azalığında bulundu. Tıp üzerine iki eseri vardır.<sup>64</sup>

#### 55. Âdil Demir (1934'te sağ)

Kosovalıdır. 1920'de Mekteb-i Tıbbiye'den mezun oldu. 1922'de Freiberg Cerrahî Kliniği'nde asistandı. Cebeci Askeri Hastanesi ve İzmir Askeri Hastanesi'nde operatörlük yaptı. Tıbbı dair iki makalesi vardır.<sup>65</sup>

#### 56. Yusuf Râğb Kösemihalzâde (ö.1935)

1865'te Sofya'da doğdu. Osmanlı-Yunan harbinden hemen sonra devlet okullarında muallimlik yapmaya başladı. Kırk yıl kadar bu görevde kaldıktan sonra binbaşılıktan emekli oldu. Türk halk müziğinin önde gelen isimlerinden Mahmud Ragıp Kösemihal'in (ö.1960) babası, Türkiye'de modern psikolojinin kurucusu sayılan Ord. Prof. Mustafa Şekip Tunç'un (ö.1958) kayınpederidir. Tabii bilimlerle ilgili eserlerinin yanında tıbbı dair yedi eseri bulunmaktadır.<sup>66</sup>

#### 57. Mehmed Ali (Haydar) Çalimli Paşa (ö.1936)

1859'da Sakız'da doğdu. 1882'de kolağası rütbesiyle Mekteb-i Tıbbiye'den mezun oldu. Haydarpaşa ve İplikhane hastanelerinde çalıştı. Yemen havalisinde görev aldı. Döndükten sonra sırayla İplikhâne, Üsküp Merkez, Beylerbeyi hastanelerinde çalıştı. Bir süre askerî taburlarda tabip olarak görev yaptı. Yunan Harbi'ndeki başarısı sebebiyle harp madalyası kazandı. Generalliğe kadar yükseltilen Ali Haydar bir ara Sultan Vahideddin'in ikinci hekimliğini yaptı. Ordu başhekimliğinden emekli oldu. Tabii bilimlerle alakalı eserlerinin yanı sıra tıbbı dair Fransızca'dan tercüme ettiği zührevî hastalıklarla ilgili bir eseri vardır.<sup>67</sup>

#### 58. Ziya Hüznî Korol (ö.1936)

1883'te Midilli'de doğdu. 1908'de Mülkiye Mektebi'nden mezun oldu. Midilli, Gebze, Edirne, Kütahya ve İçel'de hekim olarak çalıştı. 1924'te Sıhhiye

<sup>63</sup> İhsanoğlu, *Tıbbi Bilimler Literatürü*, 2/1065-1066; İhsanoğlu, *Coğrafya Literatürü*, 515-520; İhsanoğlu, *Tabii ve Tatbiki Bilimler Literatürü*, 753-754.

<sup>64</sup> İhsanoğlu, *Tıbbi Bilimler Literatürü*, 2/1073-1074.

<sup>65</sup> İhsanoğlu, *Tıbbi Bilimler Literatürü*, 2/1075-1076.

<sup>66</sup> İhsanoğlu, *Tıbbi Bilimler Literatürü*, 2/1091-1094; İhsanoğlu, *Tabii ve Tatbiki Bilimler Literatürü*, 783-784.

<sup>67</sup> İhsanoğlu, *Tıbbi Bilimler Literatürü*, 2/1115-1116; İhsanoğlu, *Tabii ve Tatbiki Bilimler Literatürü*, 797-799.

Müzesi müdür muavini oldu. 1932'den sonra da müdür olarak çalıştı. *Uzviyette İnkılâb Hayât Memât* başlıklı bir makalesi mevcuttur.<sup>68</sup>

**59. Mustafa Santur (ö.1937)**

Selaniklidir. 1905'te Mülkiye Baytar Mektebi'nden mezun oldu. Paris'te ihtisas yaptı. Aynı mektepte fizyoloji öğretmenliği yaptı. Tıbbı dair on yedi çalışması bulunmaktadır.<sup>69</sup>

**60. Ali Rıza Uğur (ö.1938)**

Yenice Vardarlıdır. 1895'te Mülkiye Baytar Mektebi'nden mezun oldu. Uzun süre aynı mektepte muallim muvavini, muallim, müdür muavini ve müdür olarak çalıştı. 1913'te Ziraat ve Ticaret Nezareti umur-i baytariye müdür-i umumisi oldu. Tabii bilimlerle ilgili çalışmalarının dışında tıbbı dair on dokuz çalışması mevcuttur.<sup>70</sup>

**61. Ali Mün'im Oskay (ö.1940)**

Selaniklidir. 1919'da Muavin Baytar Mektebi'nden mezun oldu. 1923'de 2. Kolordu serbaytar muaviniydi. Veterinerlik üzerine iki kitabı vardır.<sup>71</sup>

**62. Ziya Gün (ö.1941)**

Tırnovalıdır. Mekteb-i Tıbbiye mezunudur. Beş sene Bon Üniversitesi göz kliniğinde çalıştı. Memlekete döndükten sonra Gülhane'de göz hastalıkları üzerine ders vermeye devam etti. 1933'te üniversiteden uzaklaştırıldı. Göz hastalıkları üzerine iki kitabı vardır.<sup>72</sup>

**63. Kadri Yetkin (1943'te sağ)**

1897'de Serfiçe'de doğdu. Orta tahsilini Manastır'da tamamladı. 1920'de Askeri Tıbbiye'den mezun oldu. İstiklal Harbi'nde Sarıkamış, Sivrihisar, Bandırma ve Balıkesir merkez hastanelerinde çalıştı. Paris'e ihtisas için gitti. Memlekete döndüğünde Kars, Heybeliada ve İstanbul Fatih Belediyesi'nde çalıştı. Bakteriyoloji üzerine bir makalesi vardır.<sup>73</sup>

**64. Cevat Tahsin Tin (ö.1944)**

1875'te Samaker'de doğdu. 1899'de Mekteb-i Tıbbiye'de mezun oldu. Aynı mektepte muallim ve müdür olarak çalıştı. Tıbbı dair üç çalışması mevcuttur.<sup>74</sup>

**65. İbrahim Temo (ö.1945)**

1865'te Makedonya'nın Ohri şehrinde doğdu. Askeri Tıbbiye'den mezun olduktan sonra Gülhane'de göz ihtisası yaparken İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin

<sup>68</sup> İhsanoğlu, *Tıbbi Bilimler Literatürü*, 2/1119-1120.

<sup>69</sup> İhsanoğlu, *Tıbbi Bilimler Literatürü*, 2/1144-1149.

<sup>70</sup> İhsanoğlu, *Tıbbi Bilimler Literatürü*, 2/153-1156; İhsanoğlu, *Tabii ve Tatbiki Bilimler Literatürü*, 811-812.

<sup>71</sup> İhsanoğlu, *Tıbbi Bilimler Literatürü*, 2/1216-1217.

<sup>72</sup> İhsanoğlu, *Tıbbi Bilimler Literatürü*, 2/1232-1233.

<sup>73</sup> İhsanoğlu, *Tıbbi Bilimler Literatürü*, 2/1262-1263.

<sup>74</sup> İhsanoğlu, *Tıbbi Bilimler Literatürü*, 2/1264-1266.

kurucularından olduğu için Romanya'ya kaçmak zorunda kaldı. Romanya'ya yerleştikten sonra İttihad ve Terakki'nin Avrupa'daki neşriyatını Türkiye'de yayarak inkılâb için çalıştı. 1908'den sonra Türkiye'ye geldi. Dârülaceze müdürlüğü ve Beyoğlu Sıhhiye Müfettişliğinde bulundu. Demokratik Ahrar Fırkası'nı kurdu. İttihad ve Terakki'ye ters düşünce Romanya'ya dönmeye mecbur kaldı. 1920'de Romanya senatosuna aza seçildi. 1936'de Balkan Tıp Kongresi'nin Romanya Murahhasları arasında İstanbul'a geldi. 1845'de Romanya'da öldü. Tıbbi dair üç eseri vardır.<sup>75</sup>

#### 66. İbrahim Zâtî Öget (ö.1945)

1885'te Selanik'te doğdu. Mülkiye Tıbbiyesi'nden mezun oldu. Metroviç, Selanik ve İstanbul hastanelerinde hekimlik ve idarecilik yaptı. Yeşilay ve Çocuk Esirgeme Kurumu'nda da çalışmıştır. Tıbbi dair pek çok çalışması mevcuttur.<sup>76</sup>

#### 67. Osman Şerafeddin Çelik (ö.1945)

Bulgaristan'da Hasköy'de doğdu. 1909'da Tıp Fakültesi'nden mezun oldu. Almanya'da bakteriyoloji ihtisası yaptı. İstanbul ve Ankara'da sağlıkla ilgili müesseselerde idarecilik yaptı. 1945'te öldüğünde Sıtma Mücadelesi Heyeti müdürü idi. Tıbbi dair yirmi üç çalışması mevcuttur.<sup>77</sup>

#### 68. Hakkı Üzel (ö.1945)

1864'de Rusçuk'ta doğdu. Mekteb-i Tıbbiye'den mezun oldu. Bahriye sınıfına geçti. Askeri hastanelerde hekimlik ve idarecilik yaptı. 1938'de Türk Tıp Tarihi Kurumu'nun kurucuları arasında yer aldı. 1940'ta buraya ikinci başkan, 45'te başkan seçildi ve ölünceye kadar bu görevde kaldı. Tıpla ilgili üç eseri vardır.<sup>78</sup>

#### 69. Rami Abdülmecid Yargıcı (ö.1945'te sağ)

İşkodralıdır. 1921'de Mekteb-i Tıbbiye'den mezun oldu. Kulak burun boğaz uzmanıydı. Kars, Samsun, Kayseri ve Konya Askeri hastanelerinde görev yaptı. Albaylıktan emekli oldu. Tıbbi dair George Lortman'ın bir eserini tercüme etmiştir.<sup>79</sup>

#### 70. Said Bilal Golem (1945'te sağ)

Yanyalıdır. 1920'de Askeri Baytar Mektebi'nden mezun oldu. Daha sonra askerlikten istifa etti. 1930-40'larda Trakya bölgesinde görülen tularemi hastalığı ile alakalı araştırmaları yayımlanmıştır.<sup>80</sup>

#### 71. Hüseyin Kenan Tunakan (ö.1948)

1894'te Köstence'de doğdu. 1918'de Tıp Fakültesi'nden mezun oldu. Akıl ve sinir hastalıkları alanında ihtisas yaptı. İhtisasını tamamlamak için Viyana'ya gitti.

<sup>75</sup> İhsanoğlu, *Tıbbi Bilimler Literatürü*, 2/1275-1277.

<sup>76</sup> İhsanoğlu, *Tıbbi Bilimler Literatürü*, 2/1277-1278.

<sup>77</sup> İhsanoğlu, *Tıbbi Bilimler Literatürü*, 2/1279-1284.

<sup>78</sup> İhsanoğlu, *Tıbbi Bilimler Literatürü*, 2/1284-1286.

<sup>79</sup> İhsanoğlu, *Tıbbi Bilimler Literatürü*, 2/1287-1288.

<sup>80</sup> İhsanoğlu, *Tıbbi Bilimler Literatürü*, 2/1289.

Usun müddet Şişli Fransız Akliye ve Sinir Hastanesi'nde çalıştı. *Sıhhi Sahifeler*'de yayımlanmış bazı makaleleri vardır.<sup>81</sup>

**72. İsmet Tevfik Sayman** (ö.1949'de sağ)

Yenihanlıdır. Mekteb-i Tıbbiye mezunudur. 1949 senesinde Albay rütbesiyle İzmir askeri Hastanesi'nde röntgen mütehassısı olarak çalışıyordu. Kilye ve Hâlib taşları üzerine bir çalışması vardır.<sup>82</sup>

**73. Ömer Şevket Öncel** (1950)

1880'de Selanik'te doğdu. 1901'de Eczacı Mektebi'nden mezun oldu. Eğitimini ilerletmek amacıyla Berlin'e gitti. Dârülfünûn ve Dârümuallimin'de muallimlik yaptı.1934'te Afgan hükümetinin daveti üzerine Kâbul Tıp Fakültesi Kimya profesörlüğü yaptı. Afganistan'ın ilk modern eczanesini ve eczacı mektebini kurdu. Tabii bilimler yanında tıba dair dört çalışması bulunmaktadır.<sup>83</sup>

**74. Mazhar Osman Uzman** (ö.1951)

Türkiye'de modern ruh sağlığı ve psikiyatri dallarını kurmuş olan Mazhar Osman, Günümüzde Yunanistan'da bulunan Dedeoğaç'a (Aleksandropolis) bağlı Sofulu'da doğdu.1904'te Mekteb-i Tıbbiye'den mezun oldu. Berlin ve Münih'te ihtisasını tamamladı. Yurt içinde bir müddet çalıştıktan sonra yine Almanya'ya gitti. 1914'te Haseki'de bulunan Akıl Hastalıkları Müşahedehanesi'ne başhekim tayin edildi. 1916'da Şişli'de bulunan Fransız La Paix Hastahanesi'ne devlet tarafından el konulunca başına Mazhar Osman getirildi. 1927'de Bakırköy Reşadiye Kışlası'nı hastaneye dönüştürerek bugünkü Bakırköy Ruh ve Sinir Hastalıkları Hastahanesi'nin kuruluşunu gerçekleştirdi ve müessesenin başına geçti. 1933'te İstanbul Üniversitesi psikiyatri kliniğinde ordinaryüs profesör oldu. 1841'e kadar Bakırköy'ün, 1951'e kadar da İstanbul Üniversitesi psikiyatri kliniğinin başında kaldı. Renkli bir yayın hayatına sahiptir. Türk Nöro-Psikiyatri Cemiyeti'nin kurucusudur. Alman, Fransız, New York nöroloji derneklerinin de üyesiydi. Tıbbî Gazeteler Derneği'nin de kurucularındandır. Eski yazıyla yayımlanmış 35 çalışması bulunmaktadır.<sup>84</sup>

**75. Şükri Derviş Aykın** (ö.1951)

1893'de Üsküp'de doğdu. 1914'te Mekteb-i Tıbbiye'den yüzbaşı rütbesiyle mezun oldu. Cerrahî ihtisası yaptı. Maltepe, Fenerbahçe, Pagaltı, Çanakkale Ağaderesi, Dersim, Samsun, Terme, İzmir, Uşak ve Edirnekapı'da hekim olarak çalıştı. 1944'te Gureba Hastanesi röntgen mütehassısı idi. Simon Labor'dan bir tercümesi vardır.<sup>85</sup>

**76. Servet Vasfi Alko** (1951'de sağ)

<sup>81</sup> İhsanoğlu, *Tıbbi Bilimler Literatürü*, 3/1319-1320.

<sup>82</sup> İhsanoğlu, *Tıbbi Bilimler Literatürü*, 3/1364.

<sup>83</sup> İhsanoğlu, *Tıbbi Bilimler Literatürü*, 31373-1374; İhsanoğlu, *Tabii ve Tatbiki Bilimler Literatürü*, 904-909.

<sup>84</sup> Nuran Yıldırım, "Usman, Mazhar Osman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/199-191; İhsanoğlu, *Tıbbi Bilimler Literatürü*, 3/1393-1442.

<sup>85</sup> İhsanoğlu, *Tıbbi Bilimler Literatürü*, 3/1413-1414.

Sirozcludur. Mekteb-i Tıbbiye mezunudur. 1927'de yüzbaşı rütbesinden emekli olmuştur. Tıbbı dair bir makale ve bir tercümesi vardır.<sup>86</sup>

#### 77. Bedreddin Celal Beken (ö.1953)

Babası Yanyalı binbaşı İsmail Celaleddin'dir. 1912'te talebe sıfatıyla Balkan Harbi'ne iştirak etti. 1913'te Tıp Fakültesi'nden yüzbaşılıkla mezun oldu. I. Cihan Harbi'ne iştirak etti. Filistin cephesinde esir düşerek Mısır'da iki yıl esarette kaldı. Adana, Tokat, Kocaeli, Kars, Erzurum askeri hastanelerinde çalıştı. Son senelerinde Adana Milli Mensucat Fabrikası hekimliği yapmaktaydı. Tıbbı dair iki makalesi vardır.<sup>87</sup>

#### 78. Harun Reşid Kocacan (ö.1954)

1877'de Filibe'de doğdu. Dârülfünûn tabiat şubesinden mezun oldu. İstanbul Darülmüallimin, Kabataş Lisesi, Halıcıoğlu Askerî Lisesi ve Halkalı Ziraat Mekteb-i Âlîsi'nde dersler verdi. Milli Eğitim Bakanlığı müfettişliği yaptı. Tıp üzerine Teşrih ve Fizyoloji adlı bir kitap yazdı.<sup>88</sup>

#### 79. Asım İsmail Arar (ö.1955)

1890'da doğdu. Manastırlı İsmail Hakkı Efendi'nin (ö.1912) oğlu, Mehmed Ali Aynî'nin (ö.1945) damadıdır. Atatürk'ün doktorlarındanıdır. 1929'da Tefvik Rüşdü Aras ile beraber ABD'de sağlık hizmetleri hakkında üç aylık bir araştırma yaptı. Tıp üzerine eski yazı ile iki kitap yazmıştır.<sup>89</sup>

#### 80. Sezai Sami Konurgil (ö.1955'te sağ)

Prevezelidir. 1922'de Mekteb-i Tıbbiye'den mezun oldu. Trabzon ve Gümüşsuyu hastanelerinde çalıştı. Binbaşılıktan emekli oldu. Son görevi Bezm-i Alem Valide Sultan Vakfı Gureba Hastanesi başhekimliği idi. Tıpla ilgili beş makalesi vardır.<sup>90</sup>

#### 81. Ekrem Hayri Üstündağ (ö.1956)

1886'da Preveze'de doğdu. İstanbul Tıbbiyesi'ni bitirdi. Çocuk hastalıkları ve bakteriyoloji uzmanı oldu. 1950'de Demokrat Parti İzmir milletvekili seçildi. 1956'a kadar Sağlık bakanı olarak görev yaptı. Ardından Demokrat Parti'den ayrılarak Hürriyet Partisi'nin kurucuları arasında yer aldı. Tıp üzerine dört eseri vardır.<sup>91</sup>

#### 82. İbrahim Edhem Kuray (ö.1956)

Girit'te doğdu. 1913'te Mekteb-i Tıbbiye'den mezun oldu. Sırasıyla Çanakkale, Acem Kürdistanı, Rus ve Bağdad cepheleri muharebelerinde bulundu. Bağdat'ın son müdafaasında İngilizlere esir düştü. Esaretten sonra İstiklal Harbi'ne

<sup>86</sup> İhsanoğlu, *Tıbbi Bilimler Literatürü*, 3/1419.

<sup>87</sup> İhsanoğlu, *Tıbbi Bilimler Literatürü*, 3/1425-1426.

<sup>88</sup> İhsanoğlu, *Tıbbi Bilimler Literatürü*, 3/1435; İhsanoğlu, *Tabii ve Tatbiki Bilimler Literatürü*, 932-938.

<sup>89</sup> İhsanoğlu, *Tıbbi Bilimler Literatürü*, 3/1450.

<sup>90</sup> İhsanoğlu, *Tıbbi Bilimler Literatürü*, 3/1463-1464.

<sup>91</sup> *Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi*, 20 cilt, İstanbul. 1986, 23/12046; İhsanoğlu, *Tıbbi Bilimler Literatürü*, 3/1464-1465.

katıldı. Emekli oluncaya kadar çeşitli yerlerde askerî hekim olarak çalıştı. Tıbbı dair bir kitabı vardır.<sup>92</sup>

### 83. Selim Sırrı Tarcan (ö.1956)

1874'te Mora Yenişehir'de doğdu. Lise yıllarında hocası Faik Üstünidman'dan jimnastik dersleri aldı. 1908'de II. Meşrutiyet'in ilanıyla birlikte Milli Olimpiyat Komitesi'ni kurdu. I. Dünya Savaşı nedeniyle kapanan Olimpiyat Komitesi'ni 1922'de Türkiye Milli Olimpiyat Cemiyeti adıyla ikinci defa kurdu. 1935'te Beden terbiyesi müfettişliğinden emekliye ayrıldı. Bir dönem Ordu milletvekilliği yaptı. Yaşamı boyunca 58 kitap, 2500 makale ve yine pek çoğu spor konusunda 1520 konferans vererek erişilmesi güç bir rekora ulaşmıştır. Aslen tabip olmamakla birlikte spor bağlamında tıpla ilgili konularla da ilgilendi.<sup>93</sup>

### 84. Hamza Vahid Göğen (ö.1956'de sağ)

1886'da Selanik'te doğdu. 1919'da Askerî Tıbbiye Mektebi'nden mezun oldu. 1936'da İstanbul Üniversitesi Tıp Fakültesi anatomi doçentliğine tayin edildi. Askerî hastaneler ve kolordu müfettişliklerinde bulundu. Bir müddet Kâbil'de anatomi profesörlüğü yaptı. 1950'de tuğgeneralliğe terfi ederek Gülhane baştabip ve müdürlüğüne getirildi.<sup>94</sup>

### 85. Mehmed Esat İleri (ö.1957)

1882'de Gümülcine'de doğdu. I. dönemde Aydın, II. dönemde Menteşe milletvekilliği yaptı. *Hilâl-i Ahmer* adında bir kitabı vardır.<sup>95</sup>

### 86. Mustafa Şevki Güçmen (ö.1958)

Yanyaboluludur. Mekteb-i Harbiye mezunudur. Coğrafya ve sağlık üzerine bazı çalışmaları vardır.<sup>96</sup>

### 87. Samuel Abravanel Aysoy (ö. 1960)

1885'te Gümülcine'de doğdu. 1906'da Baytar Mektebi'nden mezun oldu. Yüksek Ziraat Enstitüsü'nde 1933'te doçent, 1936'da profesör oldu, 1944'te ordinaryüslüğe atandı. Yeni harflerle pek çok makale ve kitabı bulunmaktadır.<sup>97</sup>

### 88. Ahmed Cevat Emre (ö. 1961)

1876'da Girit'te doğdu. Mekteb-i Harbiye'de talebe iken Meşrutiyeti savunduğu için Fezzan'a sürüldü. Orada arkadaşlarıyla *Hatıra Gazetesi*'ni çıkardı. Ardından Fransa'ya kaçarak Jöntürkler'e katıldı. II. Meşrutiyet'in ilanıyla yurda döndü. *Şûrâ-yı Ümmet* ve *Siper-i Sâika* gazetelerini çıkarttı. Cumhuriyet devrinde dil inkılabı çalışmalarına katıldı. Alfabe Komisyonu'nda ve Dil Kurumu'nda vazife

<sup>92</sup> İhsanoğlu, *Tıbbi Bilimler Literatürü*, 3/1466-1467.

<sup>93</sup> Büyük Larousse. 18/11245; İhsanoğlu, *Tıbbi Bilimler Literatürü*, 3/1469-1470.

<sup>94</sup> İhsanoğlu, *Tıbbi Bilimler Literatürü*, 3/1471.

<sup>95</sup> İhsanoğlu, *Tıbbi Bilimler Literatürü*, 3/1479

<sup>96</sup> İhsanoğlu, *Tıbbi Bilimler Literatürü*, 3/1493; İhsanoğlu, *Coğrafya Literatürü*, 270-271.

<sup>97</sup> İhsanoğlu, *Tıbbi Bilimler Literatürü*, 3/1510-1514.



aldı. Hayatının son yıllarında dil inkılabının karşısında yer aldı. Dil üzerine pek çok eseri bulunan Ahmed Cevad'ın eski yazı ile tıp üzerine beş çalışması mevcuttur.<sup>98</sup>

#### 89. Şükrü Yusuf Sarıbaş (ö.1962)

Türkiye'de nöroloji servisinin ilk kurucusu olan Şükrü Yusuf, 1893'te Selanik'in Ustrumca kasabasında doğdu. Harbiye Nezareti Sıhhiye Dairesi'nde çalıştı. Bilgisini arttırmak üzere Berlin'e gitti. 1946'da Ankara Üniversitesi nöroloji kliniği profesörlüğüne atanmıştır.<sup>99</sup>

#### 90. Ahmed Rasim Onat (ö.1963)

1898'de Yanya'da doğdu. İ.Ü. Tıp Fakültesi'nden mezun oldu. Kayseri ve Şişli Etfal Hastanelerinde çalıştı. İ.Ü. Tıp Fakültesi'nde 1933'te doçent oldu. Cerrahpaşa iç hastalıkları klinik şefliğinde bulundu. Daha sonra Haydarpaşa Numune Hastanesi'ne geçti. Türk Tıp Cemiyeti gibi çeşitli tıp derneklerinin üyesiydi. Eski ve yeni harflerle tıba dair pek çok eser yayımlamıştır.<sup>100</sup>

#### 91. Mahmud Şemsi Kural (1964'te sağ)

1894'te Selanik'te doğdu. 1915-17 arasında Kadıköy ve Nişantaşı liselerinde tıp muallimliği yaptı. 1917'de Almanya'ya gönderildi. 1923'te Münih Veteriner Fakültesi'nden mezun oldu. Ziraat vekâletinde çeşitli görevlerde bulundu. Yüksek Ziraat Enstitüsü kurulunca Baytar Fakültesi'ne tayin edildi. 1943'te profesör oldu. 1947'de Anatomi Enstitüsü müdürlüğü yaptı.<sup>101</sup>

#### 92. Ekrem Behcet Tezel (ö.1965)

1893'te Metroviçe'de doğdu. 1918'de Askerî Tıbbiye'den mezun oldu. 1921'de KBB ihtisası için Almanya'ya gitti. Çeşitli askerî ve sivil hastanelerde çalıştıktan sonra 1933'te İ.Ü. Tıp Fakültesi'nde doçentliğe yükseltildi, sonra prof. oldu. Tıba dair eski harflerle yazılmış dört eseri vardır.<sup>102</sup>

#### 93. Mehmed Hilmi Dilgimen (ö.1968)

1888'de Selanik'te doğdu. 1905'te Mülkiye Baytar Mektebi'nden mezun oldu. 1910'da Alfort Veteriner Mektebi'ne gönderildi. Orada anatomi, embriyoloji ve histoloji ihtisası yaptı. Bir müddet Baytar mekteplerinde muallimlik yaptı. 1932'de Yüksek Baytar Mektebi müdürü oldu. 1933'te Baytar Fakültesi anatomi enstitüsü doçentliğine atandı. 1936'da profesör, 1944'te ordinaryüs oldu. Yeni harflerle veterinerlik üzerine pek çok kitap ve makalesi vardır.<sup>103</sup>

#### 94. Fâzıl Şerafeddin Bürge (ö.1970)

1895'te Bürge'de doğdu. 1933 reformuna kadar Tıp Fakültesi'nde görev yaptı. 1946'da Denizli bölge müfettişiydi. Sonra Kocaeli milletvekili oldu. 1949-

<sup>98</sup> İhsanoğlu, *Tıbbi Bilimler Literatürü*, 3/1520-1521.

<sup>99</sup> İhsanoğlu, *Tıbbi Bilimler Literatürü*, 3/1530.

<sup>100</sup> İhsanoğlu, *Tıbbi Bilimler Literatürü*, 3/15303-1533.

<sup>101</sup> İhsanoğlu, *Tıbbi Bilimler Literatürü*, 3/1562.

<sup>102</sup> İhsanoğlu, *Tıbbi Bilimler Literatürü*, 3/1566.

<sup>103</sup> İhsanoğlu, *Tıbbi Bilimler Literatürü*, 3/1586.

1950 seneleri arasında Gümrük ve Tekel bakanlığı yaptı. Eski yazıyla yazılmış dört eseri mevcuttur.<sup>104</sup>

**95. Kemal Süleyman Serav (ö.1970)**

1900 senesinde Yanya'da doğdu. 1922'de Mekteb-i Tıbbiye'den mezun oldu. Bevliye mütehasısı oldu. 1936'da Paris'e gitti. 1939'da Gülhane Hastanesi bevliye hastalıkları profesör vekilliğine, 1941'de profesörlüğe getirildi. 1942'de yarbay rütbesiyle 10. Kolordu 28. Tümen baştabipliğine tayin edildi. 1945'te Gülhane'ye geri döndü.<sup>105</sup>

**96. Şemseddin Nusret Çamoğlu (ö.1970)**

1885'te Girit'te doğdu. 1905'te Mühendishane'nin topçu kısmından mezun oldu. Çanakkale Harbi'nde büyük yararlık gösterdi. I. Cihan Harbi'nin ardından Tıp Fakültesi diş tababeti kısmını bitirdi. Çanakkale'de 26 sene serbest dişçilik yaptı. Çanakkale zaferiyle ilgili kitaplarının dışında diş sağlığıyla ilgili bir kitabı vardır.<sup>106</sup>

**97. Ali Haydar Erel (ö.1974)**

1887'de Hanya'da doğdu. 1911'de Tıbbiye-i Mülkiye'den mezun oldu. Kulak-burun ihtisası yaptı. I. Cihan Harbi'nde Tıp Fakültesi ağır yaralılar hastanesinde çalıştı. 1918'de Berlin'e gitti. 1938'den itibaren Haydarpaşa Numune Hastanesi bulak-burun-boğaz hastalıkları mütehasıslığı yaptı.<sup>107</sup>

**98. Tevfik İsmail Gökçe (ö.1976)**

1891'de İşkodra'da doğdu. 1913'te Mekteb-i Tıbbiye'den mezun oldu. I. Cihan Harbi'ne katıldı. Milli mücadeleye katılmak için Anadolu'ya geçti ve Ankara ve Sivas'ta çalıştı. 1925'ten itibaren uzun süre Heybeliada Sanatoryumu kurucu başhekimisi ve Verem Savaş Derneği yöneticisi olarak çalıştı. Yerli ve yabancı birçok cemiyetin üyesiydi.<sup>108</sup>

**99. Ahmed Âsım Onur (ö.1980)**

1898'de Girit'in Hanya şehrinde doğdu. 1920'de Mekteb-i Tıbbiye'den mezun oldu. 1922'de Almanya'ya gitti, Berlin Üniversitesi doğum ve kadın kliniğinde çalıştı. Yurda dönüşte Beyoğlu belediyesi doğum uzmanlığına tayin edildi. 1925'te Şişli Seririyatı Hastanesi'ni kurdu. Çeşitli tıp cemiyetlerinde görev aldı. Tıbbı dair eski ve yeni harflerle basılmış pek çok çalışması vardır.<sup>109</sup>

**100. Ekrem Şadi Kavur (ö.1980)**

1895'te Girit'te doğdu. Mekteb-i Tıbbiye'den mezun oldu. 1924'te Almanya'ya gönderildi. 1927'de yurda döndü. Operatör sertifikası aldı. Muhtelif askeri hastanelerde vazife aldı. 1948'de Gülhane müdürlüğü ve baştabipliğine tayin oldu. 1950'de tümgeneralliğe yükseldi. 1954 seçimlerinde Demokrat Parti'den

<sup>104</sup> İhsanoğlu, *Tıbbi Bilimler Literatürü*, 3/1597-1598.

<sup>105</sup> İhsanoğlu, *Tıbbi Bilimler Literatürü*, 3/1598-1599.

<sup>106</sup> İhsanoğlu, *Tıbbi Bilimler Literatürü*, 3/1600-1601.

<sup>107</sup> İhsanoğlu, *Tıbbi Bilimler Literatürü*, 3/1616-1617.

<sup>108</sup> İhsanoğlu, *Tıbbi Bilimler Literatürü*, 1632-1633.

<sup>109</sup> İhsanoğlu, *Tıbbi Bilimler Literatürü*, 3/1642-1643.

Ankara Çankaya ilçesi belediye meclisine adaylığını koydu. 1975'te Türk Tıp Tarihi Kurumu üyeliğine seçildi. Eski ve yeni yazıyla basılmış eserleri vardır.<sup>110</sup>

### Sonuç

Balkanlarda doğmuş olan bazı hekimlerin doğum yeri köyüne varıncaya kadar, bazılarının ise ancak bölge olarak tespit edilebilmektedir. Buna göre Balkanlar ile buraya bağlı kabul ettiğimiz Ege ve Akdeniz adalarında doğmuş olan hekimlerin memleketleri şöyledir:

Balkanlar 2, Yunanistan 1, Bulgaristan 2, Macaristan 1, Bosna 4, Berat 1, Metroviçe 1, Bürge 1, Girit 8, Yanya 8, Hanya 5, Yanyabolu 1, Sakız 6, İstanköy 1, Rodos 2, Midilli 1, Siroz 1, Yenişehir (Mora) 1, Preveze 2, Selanik 14, Drama 2, Manastır 2, Üsküp 2, Kosova 1, Niğbolu 1, Tırnova 2, İşkodra 3, Priştine 1, Sofya 2, Kızanlık 2, Gümölcine 3, Filibe 3, Şumnu 1, Varna1, Lofça 1, Dedeğaç 1, Rusçuk 1, Hasköy 1, Vardar 1, Ohri 1, Köstence 2, Samaker 1, Yenişehir (Mora) 1, Tesalya 1. Toplam sayı yüzdür.

Yukarıda tanıttığımız 100 hekimden sadece 5 tanesi gayr-i müslimdir. Bu da Osmanlı döneminde sağlık hizmetlerinin yüksek oranda Müslümanlar tarafından yapıldığını göstermektedir.

Balkanlı hekimler Cumhuriyetin kuruluşundan sonra kendi memleketlerine dönmemişler, çoğunlukla Türkiye Cumhuriyeti sınırları içinde yerleşmişler ve mesleklerini Türkiye'de icra etmişlerdir.

Selçukluların tabii bir devamı niteliğinde olan Osmanlılar, Selçuklular gibi her şehirde hastane açmaya özen göstermiş, bunun tabii bir uzantısı olarak ülkenin her yerinde binlerce hekim sağlık hizmeti vermiştir. Osmanlı Devleti'nde hekimlerin doğum yeri itibarıyla eşit denecek seviyede dengeli bir dağılım vardır. Ege ve Akdeniz adaları da dahil olmak üzere Balkanlar'da Osmanlı döneminde eser veren hekim sayısı 113'tür. Eser veren hekimlerin ancak yarısının doğum yeri tespit edilebildiğine göre gerçekte bu sayı 200 civarındadır. Eser veren hekimlerin toplam hekimlere oranı beşte bir olarak kabul edilirse Osmanlı döneminde Balkanlar'da 1000 civarında hekimin yaşamış olması gerekmektedir. Konuya tıbbın o dönemdeki gelişmişlik seviyesi açısından bakıldığında, bu miktardaki hekimin halkın sağlık ihtiyaçlarını karşılamaya yetecek sayıda olduğu söylenebilir.

Osmanlı döneminde gerek müellif gerek eser bakımından 19. asırda büyük bir sıçrama olduğu gözlenmektedir. Bunun en önemli sebebi, modern tıp eğitimi veren Mekteb-i Tıbbiye'lerin açılmasıdır.

### Kaynakça

Altıntaş, A. "Ahmed Remzi Paşa'nın Türkçe Eğitimi İçin Hazırladığı Müfredat-ı Tıp Kitabı Hakkında". *II. Türk Tıp Tarihi Kongresi, Kongreye Sunulan Bildiriler*. 199-204. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1990.

Bekman, M. *Veteriner Tarihi*. Ankara: Ankara Basım Ciltevi, 1940.

Bursalı M. T. *Osmanlı Müellifleri*. 3 cilt İstanbul, 1333-1342.

<sup>110</sup> İhsanoğlu, *Tıbbi Bilimler Literatürü*, 3/1647-1648.

- Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi*. 20 cilt. İstanbul: 1986.
- Dramur, R. “1324 (1907) – 1333 (1914) Tarihli ‘Mabeyn Erkan-ı Sıhhiyesi’ Defterlerinden Saray Saray Eczacı ve Doktorlarının Künyeleri”. *Tıp Tarihi Araştırmaları Dergisi* 3 (1989), 157.
- Erkoç, Ş. & K, A. “Osmanlı Ordusunda I. Dünya Savaşında 3 Teşrin-i Sâni 1330-3 Nisan 1333 Tarihleri Arasında (1914-1917) Şehit Olan Sağlık Subaylarının Listesi”. *Tıp Tarihi Araştırmaları* 10 (Haziran 2000), 72-88.
- İhsanoğlu, E. vd.. *Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi*. 2 cilt. İstanbul: IRCICA Yayınları, 1997.
- İhsanoğlu, E. vd.. *Osmanlı Coğrafya Literatürü Tarihi*. 2 cilt. İstanbul: IRCICA Yayınları, 2000.
- İhsanoğlu, E. vd.. *Osmanlı Tıbbi Bilimler Literatürü Tarihi*. 4 cilt. İstanbul: IRCICA Yayınları, 2008.
- İhsanoğlu, E. vd.. *Osmanlı Tabii ve Tatbiki Bilimler Literatürü Tarihi*. 2 cilt. İstanbul: IRCICA Yayınları, 2006.
- Kahya, E. “Fransa’da İhtisas Yapmış Olan Türk Hekimlerinden Bazıları”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi, Cumhuriyetin 60. Yıldönümü Armağanı* 31/1-2, 245-262.
- Kaya, E. “Hekim Hayreddin’in *Hulasatu’t-tıp* Adlı Eseri Üzerine Bir Değerlendirme”, *VIII. Türk Tıp Tarihi Kongresi- Kongreye Sunulan Bildiriler*. ed. Nil Sarı & Ayşegül D. Erdemir. 297-312. İstanbul: Türk Tıp Tarihi Kurumu, 2006.
- Koçu, R. E.. “Eşref Rüşen”. *İstanbul Ansiklopedisi*. 10 cilt. 10/53-84. İstanbul: 1958-1971.
- Sarı, N. “Hekimbaşı – Osmanlı Dönemi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/161-164. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Sarı, N. “Mekteb-i Tıbbiye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/2-5. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- İlgürel, M. “Hüseyin Efendi, Hezarfen”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/544-546. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Şehsuvaroğlu, B. vd.. *Türk Tıp Tarihi*, Bursa: Taş Kitapçılık Yayıncılık, 1984.
- Terzioğlu, A. “Bimâristan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/163-178. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Unat, E. & Samastı, K. *Mekteb-i Tıbbiye-i Mülkiye (Sivil Tıp Mektebi) 1867-1909*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Cerrahpaşa Tıp Fakültesi Yayınları, 1990.
- Yıldırım, N. “Usman, Mazhar Osman”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/199-191. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

**Peyami Safa'nın *Fatih - Harbiye* İle Uwe Timm'in *Kardeşimin Gölgesinde* Eserlerinde Nesil Çatışması**

Intergenerational Conflict In The Novels "Fatih – Harbiye" By  
Peyami Safa And "Am Beispiel Meines Bruders" By Uwe Timm

**Özgül Reis**

Arş. Gör. Dr., Aksaray Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Batı Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Aksaray. E-posta: ozgulsezer@outlook.com, Orcid: 0000-0003-3517-5372.

<b>Makale Bilgisi</b>	Article Information
<b>Makale Türü – Article Type</b>	Araştırma Makalesi / Research Article
<b>Geliş Tarihi – Date Received</b>	9 Kasım / November 2020
<b>Kabul Tarihi – Date Accepted</b>	26 Aralık / December 2020
<b>Yayın Tarihi – Date Published</b>	30 Aralık / December 2020
<b>Yayın Sezonu</b>	Ekim – Kasım – Aralık
<b>Pub Date Season</b>	October – November – December

**Atıf / Cite as:** Reis, Özgül, Peyami Safa'nın *Fatih - Harbiye* İle Uwe Timm'in *Kardeşimin Gölgesinde* Eserlerinde Nesil Çatışması/ Intergenerational Conflict In The Novels "Fatih – Harbiye" By Peyami Safa And "Am Beispiel Meines Bruders" By Uwe Timm. tarr: Turkish Academic Research Review, 5 (4), 685-706. doi: 10.30622 tarr.823659.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and confirmed to include no plagiarism. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr>

**Copyright** © Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey. All rights reserved.



## **Peyami Safa'nın *Fatih - Harbiye* İle Uwe Timm'in *Kardeşimin Gölgesinde* Eserlerinde Nesil Çatışması**

**Özgül Reis**

### **Özet**

Bu çalışmanın amacı, Türk edebiyatının önde gelen yazarlarından Peyami Safa'nın (1899-1961) 1931 yılında ilk basımını gerçekleştirdiği *Fatih – Harbiye* romanı ile Uwe Timm'in *Am Beispiel meines Bruders (Kardeşimin Gölgesinde)* (2011) eserini karşılaştırmaktır. Karşılaştırmanın çıkış noktasını ise iki eserde de belirgin bir konu olan nesil çatışması oluşturur. *Kardeşimin Gölgesinde*'de Hitler dönemi savaş politikalarına ve soykırımlara karşı Uwe Timm'in sergilediği tutum, babasının Nazi yanlısı olmasına dair görüşlerinde belirginleşir. Eser, özellikle savaşın kaybedildiği ve yeni bir Almanya'nın inşa edildiği yıllarda, geçmişin hem aile bireyleri hem de toplum düzleminde hesaplaşmasını kaleme alınır. *Fatih - Harbiye* romanında ise yüzyılın başlangıcında kurulan bu yeni dünya düzeninde Türkiye'nin kimlik arayışının bir göstergesi olarak Neriman karakteri yazınsallaştırılır. Batı ve medeniyet eşleştirmesinin bir Türk kadını olarak Neriman'ın ruhunu nasıl etkilediği sorunsallaştırılır. Roman analiz yönteminin ana unsurları temel alınarak bu nesil çatışmasını yazarların nasıl yazınsallaştırdığı sorusu yanıtlanmaya çalışılacaktır. Zaman, mekân, olay örgüsü, karakter ve anlatıcı olarak sıralanabilecek bu unsurların eserde hangi boyutlarda belirginleştiği, bunlar arasındaki dengelenme ve yazarların bu seçimlerinin nedenleri üzerinde durulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Peyami Safa, Uwe Timm, *Fatih-Harbiye*, *Kardeşimin Gölgesinde*, Nesil çatışması.

## **Intergenerational Conflict In The Novels “*Fatih – Harbiye*” By Peyami Safa And “*Am Beispiel Meines Bruders*” By Uwe Timm**

### **Abstract**

The aim of this study is to compare the novel “*Fatih-Harbiye*”, which was first published in 1931 by Peyami Safa, one of the leading writers of Turkish literature, and Uwe Timm's “*Am Beispiel meines Bruders (In the Shadow of My Brother)*”. The starting point of the comparison is intergenerational conflict, which is a prominent issue featured in both works. In “*Am Beispiel Meines Bruders*”, Uwe Timm's attitude towards Hitler-era war policies and genocides becomes evident in his views on his father's pro-Nazi nature. The author writes about the reckoning of the past, both at the level of family members and society, especially in the years when the war was lost and a new Germany was built. In the novel “*Fatih-Harbiye*”, the character Neriman was penned as an indicator of Turkey's establishment at the beginning of the century and its search for identity in this new world order. It is problematized how the pairing of the West and civilization affects Neriman's spirit as a Turkish woman. Based on the main elements of the novel analysis method, the question of how the authors literalized this intergenerational conflict will be answered. The dimensions of these elements, which can be listed as time, place,

plot, character and narrator, become apparent in the works, the balance between them and the reasons for the choices of the authors will be discussed.

**Keywords:** Peyami Safa, Uwe Timm, *Fatih-Harbiye- Am Beispiel meines Bruders*, Intergeneration Conflict.

## Peyami Safa'nın *Fatih - Harbiye* İle Uwe Timm'in *Kardeşimin Gölgesinde* Eserlerinde Nesil Çatışması

### Giriş

Edebi eserlerin karşılaştırılması, bir diğer ifade ile “gerçekliğin dil aracılığıyla yeniden kurgulanması demek olan metinlerin analiziyle tarihi toplulukların ortak algılama modelleri ve tasarımları hakkında fikir” (Aytaç, 2009: 118-119 akt. Kıran, 2015: 151) yürütmek mümkün olur. Peyami Safa İstanbul'un iki farklı semti olan *Fatih* ve *Harbiye*'yi başlık olarak seçtiği eserinde ana konu olarak aynı topraklarda farklı kültür yönelimlerinin oluşumunu ele alır.

Almanya'da iki dünya savaşının getirdiği kayıplar ve toplumda var olan fikir ayrılıkları savaş sonrası dönemde de 68 olaylarında da devam etmiştir. Bu konudan hareketle Uwe Timm tarafından kaleme alınmış *Kardeşimin Gölgesinde* (2011) yazar geçmişini kâğıda dökmüştür. Aile bireylerini ve birbiri ile ilişkisini de içeren anlatısında abisinin savaşa gönüllü katılması ana sorunsalı oluşturur. Abisinin bölük pörçük yazdığı savaş günlüğü ve bunun yanı sıra yazarın tarihi belgelerle desteklediği anlatısı savaşın iç yüzünü gösterir. Yazarın geçmişi ile hesaplaşmak için yazmayı planladığı bu eser için ailenin tüm üyelerinin ölmesini beklemesi onun tarafsızlığına gölge düşmemesi için geliştirdiği bir yöntemdir. Zira en başta babası ile yaşadığı çatışma giyim kuşamından dinlediği müziğe kadar hayatlarının her zerresine nüfuz etmiştir. Ancak eserde ana çatışma, Nazi yanlısı olan baba ile günümüzde savaş ve Nazi karşıtı olduğunu savunan yazar arasındaki görüş ayrılığında ortaya çıkar. Yazarın bu tutumunun Alman edebiyatındaki konumunu aşığıdaki alıntı ile genelleştirmek mümkündür.

“Fail kuşağı artık aile ve toplumda olmadığı için, sonradan doğanlar söz almaya başladı. 70 - 80'li yıllarda geçmiş ve suç ile hesaplaşma bir parçası olduklarını hissettikleri aile hikâyelerinde yeniden keşfedildi. İkinci ve üçüncü kuşağın temsilcileri, bilinçleri dışında onları şekillendiren kimliğin bir parçası olan kendi biyografilerini araştırırlar” (A. Assmann, 2006: 214-215 akt. Kışmir, 2019: 228).

Uwe Timm'in Alman edebiyatındaki konumuna paralel olarak Peyami Safa, Türkçeyi en iyi kullanan yazarlardan biri olarak Türk edebiyatında önemli bir rol oynar. Yazarın eserlerindeki akıcı ve canlı anlatımı dikkat çeker. Genel olarak yaşadığı çağın sorunlarına eğildiği romanlarında çevreye ve olaylara kahramanlarının gözüyle bakar. Yazarın geniş bir söz dağarcığına sahip oluşu, eserlerde kahramanların kültürlerine, kişiliklerine ve yaşam biçimlerine uygun dil kullanımında da kolaylıkla fark edilebilir. Edebi eserlerinde ayrıca yazarın erken yaşta babasını kaybetmesi, maddi sıkıntılar yaşaması ve işgale şahit olması gibi acı tecrübelerinin etkisini de görmek mümkündür. 1899 doğumlu yazar ve düşünür

Peyami Safa'nın çocukluğu ve tüm yaşamı sıkıntılarla geçmiştir. İçinde bulunduğu maddi sıkıntılara rağmen yazarın kendi kendini geliştirmesi hakkında Yusuf Ziya Ortaç şu cümleleri sarf eder: "Türkiyemiz, kendi kendisini yetiştirenlerin vatanıdır. Ama, hiç kimse Peyami kadar kendi kendisini yetiştirmemiştir, yetiştirmekten de fazla yaratmamıştır" (1960: 198).

Peyami Safa'nın romanlarında Doğu-Batı çatışması, ahlaki çöküntü, varlığın sırları, toplumsal değişme sonucu ortaya çıkan bunalımlar başlıca konuları oluşturur. Yazar, yazın hayatının hemen hemen her döneminde geleneklere, dönemlere, anlayışlara ve karşılaştırmalara önem vermiştir. Romanları konu bakımından olduğu kadar teknik bakımdan da oldukça güçlüdür. Berna Moran yazarın bu yanını *Matmazel Noraliyanın Koltuğu* eserini örnek vererek şöyle açıklar:

"... Peyami Safa geleneksel romanın anlatım tekniğinden uzaklaşarak modern roman tekniğini, yani 'gösterme' yolunu seçiyor. Fakat bu yöntemi kullanmasındaki amaç sadece gerçekçi olmak değildir. Peyami Safa'nın savunduğu bir görüş, bir yaşam felsefesi vardır ve seçtiği yöntem bu görüşünü okura kabul ettirmek için elverişli saydığı bir yöntemdir. Biraz yukarıda, yazarın yapıtta kendini iki bakımdan belli edebileceğini söylemiştik. Peyami Safa anlatıcı olarak belli etmiyor, ama bir tez gütmek suretiyle belli ediyor ve birinciyi ikinciyeye vasıta yapmaya çalışıyor. Şimdi romanın tekniği ile içeriği arasındaki ilişkiye geçebiliriz. Romanın tezini çok genel olarak ortaya koymak istersek, mistik bir dünya görüşünün savunulmasıdır diyebiliriz. Yazar bu tezi işlemek için Ferit adındaki bir genci ele alıyor ve birtakım olaylar sonunda Ferit'in böyle mistik bir felsefeyi kucaklamak suretiyle gerçeğe varabildiğini göstermek istiyor" (Moran, 2012: 280).

Hamburg doğumlu Uwe Hans Heinz Timm (1940) ise günümüz Alman yazar ve edebiyat bilimcisidir. Adı, Günter Grass ve Martin Walser gibi yazarlar ile beraber, savaş sonrası Almanya'nın toplumsal değişimini ele almaları bakımından sıklıkla anılır. Yazar ayrıca İkinci Dünya Savaşı, Nasyonal Sosyalizm gibi konuları da ele aldığı eserlerinde sadece kurgunun olanaklarından değil, aynı zamanda tarihi belgelerden de yararlanır. Yazarın tarih ile iç içe olduğu eserlerinde savaşa ve Hitler politikasına karşı tutumu onun siyasi görüşünün belirginleştiği noktaları oluşturur. Yazar ayrıca 68 kuşağı yazarlarından biri olarak da kabul edilir. Eserlerinde tipik bir 68 olaylarının sorunsalı olan eğitime yönelik eleştirinin yanı sıra Alman sömürgeciliğini de eleştirmesi bu politik yönün bir diğer tamamlayıcısıdır.

Yazarın babası, Hans Christian August Timm, önceleri Nazi subayı olarak orduda aktif görev olsa da daha sonra kürkcülük ile geçimini sağlar. Baba I. ve II. Dünya savaşlarına gönüllü katılır. Prusya geleneklerine bağlı bir Alman milliyetçisidir. Uwe Timm'in küçükken evlerinin bombalanarak yandığına şahitlik etmesi onun hem yazınsal hem de bireysel yaşamını etkiler. Bir diğer unsur olan 68 öğrenci olayları esnasında vurulan yakın arkadaşının ölmesi yazarın bu konudaki duyarlılığının artmasına, toplumda var olan haksızlıklara karşı durmasına yol açmıştır. Yazarın tüm bu tutumları göz önünde bulundurarak edebiyata didaktik bir işlev yüklediği belirtilebilir: Edebiyat toplumu değiştirip



dönüştürmeyi amaçlamalıdır. Yazara göre edebiyat toplumdaki adalet, eşitlik ve özgürlüğü bireyler arasında pekiştirmeyi de sağlamalıdır. Yazmak onun için yaşananları gelecek nesillere aktarmaya yarayan bir yoldur (Kişmir, 2019: 207). Yazma istencinin temellerini *Kardeşimin Gölgesinde* eserinde ise “gerçeklerin farkına varmaya” (Timm, 2011: 135) ve “meşru müdafaa” gerçekleştirmeye yarayan bir eylem olarak adlandırır (2011: 130).

2003 yılında yayımlanan ve otobiyografik unsurları içeren *Kardeşimin Gölgesinde* (*Am Beispiel Meines Bruders*) eseri 2011 yılında Ayça Sabuncuoğlu tarafından Türkçe'ye kazandırılmıştır. Uwe Timm bu anlatısında, 1943 yılında Waffen-SS'e gönüllü katılan ve Prusya cephesinde önce iki bacağı kaybeden, kısa süre sonra da ölen ağabeyi Karl- Heinz'ı anlatılaştırır. Eserde I. ve II. Dünya Savaşı'nın aile üzerinde yarattığı derin izlerini, 1945 yılının Hamburg'undaki sosyal ve ekonomik ortamını görmek mümkündür. Abisinin 60 yıl öncesinde ailesine Doğu Rus Cephesinden yolladığı mektuplar, tarihi belgeler ve yazarın hatıralarından paylaşımları eserin ana yapısını oluşturur.

### **İki Farklı Cephede Benzer Bir Çatışma: *Fatih-Harbiye* Ve *Kardeşimin Gölgesinde***

*Fatih – Harbiye* (2000) romanı, Doğu ve Batı kültürü tesirindeki yaşam şartları arasında tercih yapamayan Neriman karakterinin yaşadığı ikilemi konu edinir. Şinasi ve Neriman, İstanbul'un Fatih semtinde yaşayan ve içinde buldukları semtin evleneceklerine kesin gözüyle baktığı, birbirini uzun zamandır seven gençlerdir. Genç yaşta annesini kaybeden Neriman, babası Faiz Bey ve yardımcıları Gülter ile, Şinasi ise annesi ve kız kardeşiyle yaşamaktadır. Neriman'ın babası ve Şinasi arasında benzerlikler ve buna bağlı olarak da aralarında bir yakınlık bulunmaktadır. Ancak Macit ile tanışan Neriman Şinasi'den uzaklaşmaya başlar. Bu uzaklaşmayı hisseden Şinasi, Neriman'ın yalanlarını da öğrenmesiyle tamamen kendi kabuğuna çekilerek Neriman ile pasif bir savaşa girer.

Neriman bir genç kız olarak yaşadığı semti ve virane gibi görünen evini beğenmez, her fırsatta daha modern ve insancıl adlandırdığı Beyoğlu'na kaçar. Bu kaçışlar Macit ile buluşmayı da sağlar. Harbiye'de oturan Macit Neriman'ı baloya davet etse de Neriman için bu davete katılmak hem babasından ve Şinasi'den izin alınması gerektiği hem de babasını maddi olarak çok zor duruma sokacağı için oldukça zor görünmektedir. Ancak buna rağmen Neriman, baloya gitmek için büyük çaba sarf eder.

Neriman'ın babası ise maddi anlamda sıkıntılar yaşasa da kızının arzusunu yerine getirebilmek için çabalar. Nihayetinde Neriman baloya gidebilecektir ancak balo öncesi ziyaret ettiği dayısının kızları, Neriman'ın hayatının akışını değiştirir. Gitarist Rus bir genç ile beraber olan Rus genç bir kızın hikâyesidir bu. Genç kız, daha iyi yaşam standartlarına sahip olmak için zengin bir adamla kaçar ve onunla yaşamaya başlar. Ancak bu yeni lüks hayat ona bir zaman sonra oldukça yüzeysel gelmeye başlar. Hissiyatlı bir insan olan genç kız, bu duruma dayanamayarak tekrar Rus genci ile birlikte olmak için kaçar. Artık öğrenmiştir: Gerçek mutluluk zenginlikte değil, huzurda ve samimiyettedir. Rus genci ile sefil bir hayat sürmesine rağmen onu gerçekten sevmiş ve onun tarafından da sevilmiştir. Bir mekânda müzisyenlik yapan Rus gencinden istediği yanıt alamayan genç kız, bunun hüznüyle sarsılarak intihar eder. Bu olay Neriman'ı derinden sarsmıştır. Zira kendisi ile bu genç kıza içselleştirmiş, genç kızın bir hata yaptığını görmüş ve aynı hatayı kendisinin de yapmak üzere olduğunu kavrayarak pişmanlıkla kahrolmuştur. Bu sarsıntı ile evine gerçekleştirdiği tren yolculuğunda Macit ile karşılaşması da vermesi gereken kararı hızlandırmıştır. Macit aslında

samimi bir insan değildir. Önceki muhabbetlerinden birini hatırlayarak bunun farkına varır.

Neriman babasının ve Şinasi'nin de aralarında bulunduğu akşam muhabbetinde baloya gitmek istemediğini söyler. Eserin sonunda okuyucu aradığını bulan ve verdiği kararın vicdani rahatlığıyla huzurla uykuya dalan karakterler görür.

*Kardeşimin Gölgesinde* ise yazarın kendisine dair ilk, abisine dair tek anısıyla başlar. Bu anıdan birkaç ay sonra abisi Karl-Heinz Ukrayna'da yaralanarak ölür.

“Bahçeden mutfağa giriyorum, büyükler orada, annem, babam, ablam. Orada durmuş, bana bakıyorlar. Şimdi hatırlamadığım bir şey söylemiş olacaklar, belki: Bak bakalım. Ya da şöyle sormuş olacaklar: Bir şey görüyor musun? Ve sonradan bana anlatıldığına göre bir süpürge dolabı olan beyaz dolaba bakmış olacaklar. Orada, resim olarak beynime kazındı bu, dolabın üzerinden saçlar görünüyor, sarı saçlar. Dolabın arkasına biri saklanmış – derken ortaya çıkıyor, ağabey, beni kucaklayıp kaldırıyor. Yüzünü hatırlayamıyorum, üzerindeki de, muhtemelen üniforma ama çok belirgin olan şu: Herkesin bana bakışı, dolabın arkasındaki sarı saçları fark edişim ve sonra o duygu, kucaklanıp kaldırılıyor- havada süzülüyorum” (2011: 11).

Bu kısıtlı anıya rağmen yazar için abisi ailede her daim var olan bir bireydir. Abisi hakkında yazmayı defalarca denemesine rağmen başarısız olur. Bu başarısızlığının sebebini ise çocukken ürkütücü bulduğu için sonunu dinlemek istemediği *Şövalye Mavisakal (Blau-Bart Maerchen)* masalı ile okuyucuya sezdirir. Yazar, tıpkı masaldaki gibi her şeyin giderek daha da kötüleşeceğinden korkarak gerçeklerle yüzleşmeye çekinir. Bu korkunun yanında bir diğer sebep ise annenin ölmüş büyük oğluna karşı tutumu ve aile bireylerinin hala hayatta olmasıdır. Anneye göre *ölüler huzur içinde uyumalıdır* ve bu sebepten dolayı yazar, annesinden gerçeklere dair doğru bir yanıt alamayacağını bilir. Ancak aileden geriye kalan son kişi olan ablanın da ölmesiyle birlikte yazar anıları kaleme almak için kendini artık *özgür* hisseder. Yazar tüm bunların sonunda aslında kendisine de yazması ve hatırlaması için izin vermiş olur. Bu noktada yazarın bu eserini yazma sebebi daha da belirginleşir. Yazar, yazarak ailesine yaklaşan, anılarını gün yüzüne çıkaran, onları tekrar hatırlayan ve bu sayede de kendini bulan bir kişi olur.

14 Şubat 1943 tarihinden başlayarak 6 Ağustos 1943'e dek süren abinin tuttuğu günlüğü inceleyen yazar her bir kelimeyi analiz ederek abisine dair bilgi edinmeyi amaçlar. Günlük kurşunkalemle, bozuk bir yazıyla, sözdizimine özen göstermeden bölük pörçük, noktalama işaretlerine fazla yer vermeyen küçük küçük tutulan notlardan oluşmaktadır.

“27 Şubat

*Arazi taranıyor. Bol ganimet! Sonra yine ileriye devam.*

28 Şubat

*1 gün mola, büyük bit avı, Onelda'ya devam.*

Eskiden durakaldığım, okumaya devam etmekte tereddüt ettiğim yerlerden biriydi burası. Bit avıyla bambaşka bir şey de kastediliyor olamaz mıydı, üniformaların bitlerden arındırılmasından başka? Öte yandan, öyle olsa “1 gün mola” yazmazdı. Ama sonra şu “Bol ganimet!”

Arkasında ne saklı? Silahlar mı? Neden bu ünlem işareti? Normalde notlarında nadiren geçer” (2011: 19).

Yukarıdaki alıntıdan da anlaşılacağı üzere yazarın abisine dair tutumu gerçekçidir. Yazarın, yaşananların farklı olmasını dilemesine rağmen gerçeklerle yüzleşmeye hazır olduğu görülür. Abinin *kolay lokma* olarak adlandırdığı bir Rus askerinin yer aldığı sayfa yazarın notları dolaba kaldırmasına sebep olur. Yazar için eserde sıklıkla bahsettiği dolap ve abinin kutusu bir çeşit sır kutusunu anımsatan metaforudur. Bu kutuda ailenin ve özellikle abinin hayatı saklı durur. Abisine ait kutudaki eşyalar (diş macunu, tütün, not defteri, telgraf, mektuplar vs.) ise gizli ve konuşulmayan konulara göndermede bulunur. Yazar bu kutuyu açarak geçmiş ve daha derinde de Almanya'nın sustuklarını gün yüzüne çıkarır.

### Zamanın İzinden Yansımalar

*Fatih-Harbiye* eserinde anlatı zamanına dair net bir bilgi sunulmasa da özellikle Türk okuyucuları olayların Tanzimat dönemi ile başlayan batılılaşma sürecinde geçtiğini kavrar. Ama bu konuda sadece tahmin sunulabilir. Osmanlı Devleti'nde Darülelhan'ın ilk kez 1917-1927 yılları arasında resmi eğitim veren ilk müzik okulu olması, tahminin bu yıllar üzerinde yoğunlaştırılmasına yol açar. Ayrıca eserde Lozan sulhundan bahsedilmesi de 1923 yılından sonrasını işaret etmektedir. Peyami Safa *Fatih-Harbiye* romanını 1931 yılında tamamlamıştır ancak romanda geçen süre, bir diğer ifade ile anlatılan zaman (Erzaehlte Zeit) yaklaşık olarak bir ay, belki daha da kısadır. Anlatıda kronolojik bir düzenleme olsa da geriye dönük anlatılara da rastlamak mümkündür. Buna verilebilecek en belirgin örneği ise Neriman ile Gülter'in arasında geçen konuşmalar ve Neriman'ın Şinasi ile olan ilişkisinin başlangıç anı oluşturur.

*Kardeşimin Gölgesinde* ise ilk olarak 2003 yılında yayınlansa da eserde anlatılan zaman bir ailenin tüm yaşamını içerir. Anne ve babanın çocukluğundan başlayarak yazarın yazmaya karar vermesine dek geçen süreyi kapsar. Aile için önemli olayların sıralanışı ise kısaca şöyle verilebilir:

- 1946 baba İngiliz işgalinden kurtularak Hamburg'a döner. Aynı yıl Uwe ve annesi de Coburg'dan dönerler.
- 1951-1954 yılları arasında babanın işleri oldukça iyidir ve ailenin evi ve arabası vardır.
- 1954 yılına gelindiğinde maddi sıkıntılar aileyi zor durumda bırakır.

- 1958 yılında baba yaşananlara daha fazla dayanamayarak kalp krizi geçirerek ölür.
- 1976 yılında anne arzusunun yerine getirilmesini, Ukrayna'ya giderek oğlunu ziyaret eder.
- 1984 yılında kırkçü dükkânı kapanır ve yedi yıl sonra anne Anna ölür.
- 1996 yılında abla Hanne Lore ölür. Bu ölümün ardından yazar ailesinin ve abisinin yaşadıklarını anlatmaya karar verir.

Anlatının ana ekseninde yer alan abinin mektupları İkinci Dünya Savaşı devam ederken Hitler yönetimindeki Alman ordularının Ukrayna topraklarında ilerlediği 1943 yılında yazılmıştır. Eserin otobiyografik özelliğinin yanı sıra Almanya'nın yakın ve uzak tarihini de ele alması *Fatih-Harbiye*'nin mekân düzleminde ilerlerken *Kardeşimin Gölgesinde* eserinin tarihsel olaylar ağırlıklı bir anlatımla kaleme alınan bir yapıt olarak anılmasına yol açar.

### Mekânsal Tasarımlar

*Fatih-Harbiye*'de olaylar İstanbul'da geçer. Bu iki semt iki farklı kültürün ve iki farklı sosyal tabakalaşmaya dayalı yaşam şeklinin belirginleştiği, karakterleştiği semttir. Romanda olaylar genellikle Fatih ve Harbiye arasında ilerlemektedir. Yazarın romanda aktardığı mekânları, sadece olayların geçtiği yerler olarak yorumlamak eserin özüne zarar verir. Zira roman boyunca, aktarılan tüm mekânların bir işlevi bulunmaktadır. Karakterlerin giyim kuşamı, ruhsal durumu ve hissettikleri mekân tasarımı ile ilişkilendirilir. Ekonomik, sosyal ve kültürel her türlü değerlendirme de mekân tasvirleri ile açığa çıkarılır. Dolayısıyla yazarın mekâna dair kaleme aldıkları bilinçli bir seçimin ürünüdür denebilir. Ayrıca romanın tutarlılığının sağlanmasında mekân tamamlayıcı bir unsur olarak göze çarpar.

Mekânın ele alınmasında işlevsel rollerin neler olduğu sorusu cevaplandırılacak olursa Peyami Safa'nın mekân ile karakterleri eşleştirdiği ilk göze çarpan iddia olur. Fatih, Doğu'nun, Harbiye ise Batı'nın temsilcisi konumundadır. İtiryat mağazasında zaman geçirirken çocukken gittikleri koku çadırı gelir Neriman'ın aklına. Hatırladıkça da doğu ile özdeşleştirdiği bu yoğun kokularla dolu çadırdan nefret etmeye başlar. Çadır onun için geri kalmışlığın ve özensizliğin sembolüdür. Burada karakterin iç dünyası ile mekân arasında doğru orantılı bir ilişki kurulur. Karakter huzurlu ve güvenderse resmedilen mekân da okura iç açıcı özellikte sunulacaktır. Ters durumda da mekân sıkıcı ve basık aktarılacaktır. Bu görüş sonucunda da koku çadırının karşıtı olarak Batı'nın temsilcisi Beyoğlu camekânları hakkında dile getirdikleri dikkate değerdir.

“Dün Tünel'den Galatasaray'a kadar dükkânlara baktım.  
Esnaf bile zevk sahibi. İnsan bir bahçede geziniyormuş gibi oluyor.  
Her camekân çiçek gibi. En adi eşyayı öyle biçime getiriyorlar ki  
mücevher gibi görünüyor. Sonra halkı da bambaşka. Dönüp  
bakmazlar. Yürümesini giyinmesini bilirler. Her şeyi bilirler canım...”  
(2000: 29).

Karakterin ruhsal durumu, onun yaşadığı çevreyi yorumlayışı, duygu ve düşüncelerini aktarımı, kıyafetleri mekânın nasıl resmedileceğini de belirler. Mehmet Tekin, *Romancı Gözüyle Peyami Safa* adlı kitabında roman için, Doğu ile Batı'nın bazı mekânlar bakımından iç içeliğinin görüldüğüne değinir. Tekin de, mekânın sadece olayların üzerinde geçtiği öge olmaktan çıkıp romanın bileşiminde dinamik bir öge haline geldiğini vurgular (1999: 298).

*Kardeşimin Gölgesinde* mekân Hamburg ailenin yaşadığı şehir olarak sunulur. Abinin askerliğini yaptığı Ukrayna sınırları da eserdeki bir diğer mekân tasarımı oluşturur. Peyami Safa'dan farklı olarak mekân tasarımı anlatımın ilerlemesinde bu çalışmada belirgin bir rol üstlenmez. Tarihi olayların aktarılmasında mekanların sunulması birliğin sağlanması söz konusu olduğundan önemlidir.

### Anlatıcılar ve Eserdeki Tutumları

*Fatih-Harbiye* romanında anlatı, yazarın üçüncü şahıs dilinden aktarımıyla sağlanır. Yazarın anlatım tutumu biçimsel olarak incelendiğinde, karakterlerin iç dünyasına ulaşabilen, her şeyi bilen ve olayların sebep sonuç ilişkisine hâkim olan bir konumda olduğu görülür. Her şeye hâkim bu tutum, karakterlerin ruh dünyalarına hâkim olmakla kalmaz, aynı zamanda geçmiş ve geleceğe dair de bilgi sahibidir. Bu sınırsız bilgi birikimine sahip olma gücünü de okuyucuya her daim hissettirir. Bu yaklaşım sadece başkarakter için değil, eser boyunca Şinasi ve Ferit için de geçerlidir. Karakterlerin birbirleri ile konuşmalarını da aktaran diyalogun varlığı, anlatım tutumunu çoklu yöntem olarak adlandırabilir. Anlatıcının bu sınırsız gücüne rağmen Macit hakkında derin ya da yüzeysel bir aktarımda bulunmaması yazarın savunduğu görüşün anlatıcının üslubuna tesiridir. Macit yabancı bir kültürün vücut bulmuş karakteri olarak samimiyet ve yakınlık hissedilmediği için hakkında bilinirliğin sağlanması anlatıcı tarafından okuyucudan uzak tutulmaya çalışıldığı savunulabilir.

*Kardeşimin Gölgesinde* eserinde ise otobiyografik eserlerde hem anlatan hem de anlatılan figür olarak ben anlatıcı (Ich-Erzähler) bulunur. Anlatıcının sık sık yorum (Kommentar), rapor/ haber (Bericht), tasvir (Beschreibung), iç monolog tarzı (innerer Monolog) ile okuyucuya seslendiği görülür. Anlatıda dikkat çekici bir diğer tercih ise yazarın Karl-Heinz'dan bahsederken abimin ifadesinin yerine çoğunlukla "ağabeyin" (der Bruder) ifadesi kullanmasıdır ki bu da yazarın eserde sunmaya çalıştığı mesafe ve eleştireliliği derinleştirme çabasıdır. Aynı şekilde kendisinden de ben yerine *tekne kazıntısı*, *oğlan*, *çocuk* ve *bebek* (der Junge, der Nachkömmling, der Heranwachsende ve der Sohn) gibi ifadelerle bahseder. Bu sayede abi ile bir yargıcın ilişkisini sunmak, olaylara tarafsız bakma çabasını okuyucuya hissettirmek hedeflenir.

### Olay Örgüsü ve Anı

Serim, düğüm ve çözüm bölümlerine ayrılabilir yapıdaki *Fatih-Harbiye* romanı on iki bölümden oluşur. On gün gibi kısa bir sürede gerçekleşen olay örgüsü kısaca şu şekilde aktarılabilir: Olay örgüsü, Darülelhan çıkışı Neriman ile Şinasi'nin yürüyüşü, Neriman'ın Şinasi'ye yalan söyleyerek Harbiye tramvayına binmesi ve Şinasi'nin bunu görmesi ile başlar.

İkinci bölümde ise, Şinasi'nin Neriman'ın babasını ziyareti; Neriman'ın Macit ile Beyoğlu'nda buluşmasının sabahında babası ile karşılaşması; Neriman, Fahriye ve Şinasi'nin beraber yürümesi; Şinasi'nin onları yalnız bırakıp gitmesi;

Neriman ile Fahriye'nin bir itriyat mağazasına girmesi ve Neriman'ın geçmiş anılarını hatırlayarak doğu-batı karşılaştırmasını kokular üzerinden yapması; Beyoğlu'nda Macit ile karşılaşmaları ve Macit'in onları baloya davet etmesi; Neriman'ın Şinasi'nin evine gitmesi; Neriman'ın baloya gidebilmek için babasının gönlünü yapmaya çabalaması; Doğu'yu kedi, Batı'yı da köpek ile eşleştirmesi; Macit ile Şinasi'yi karşılaştırması; Neriman ve Şinasi'nin mektep çıkışı yolda konuşmaları ve bu konuşmanın ardından Neriman'ın sinir krizi geçirmesi; akşam Faiz Bey'in Şinasi'ye Neriman ile biran önce evlenmelerini söylemesi; Neriman'ın bunun için birkaç ay beklemek istemesi ve babası ile Şinasi'ye balo meyzusunu açarak onlardan izin alması; Ferit'in kahvehanede arkadaşıyla konuşması; Neriman'ın balo kıyafeti almak için Beyoğlu'na, ardından da dayısının kızını ziyarete gitmesi gelişme bölümüne dâhil edilebilir.

Sonuç bölümü ise, dayısının evinde gördüğü kadının anlattığı hikâye ve bu hikâyenin Neriman üzerindeki tesiri; Neriman'ın tramvayda Macit ile karşılaşması ve Macit'i yüzeysel bulması; yaşadıklarından ve hissettiklerinden pişmanlık duyması ve sonunda baloya gitmekten vazgeçmesi; herkesin toplandığı Ferit'in evinde gerçekleşen tartışma ve bu tartışmada bayılan Neriman'ın babasına ve Şinasi'ye baloya gitmeyeceğini söylemesi ve Şinasi ile evlenmeyi kabul etmesidir.

*Kardeşimin Gölgesinde* eserinde ise yazar anlatıyı kronolojik bir sıralamayı dikkate almadan kaleme almıştır. Yazarın hatıralarını bu tercihle sunması düşünme ve hatırlama eylemlerine uygun bir seçim olarak adlandırılabilir. Düşüncelerin zihinde sırasız ve dağınık belirmesi veya detaylarını zamanla hatırladığımız anıların özelliğine uygun olarak yazar da anlatısını sıralama olmaksızın yazar. Anılar arasındaki bağların kopukluğu ve aynı zamanda iç içeliği de anlatıya yansır. Olay örgüsü kronolojik sunulursa abinin savaşa katılması, savaşın ailesine mektup yazması ve ölümü, savaşın sona ererek ererek Amerikan askerlerinin şehirde belirmesi, babanın işlerinin iyiye gitmesi ve bir zaman sonra değişen şartlara uyum sağlayamamasından dolayı çöküşü, babasının ölümü, annesinin seyahatleri, annesinin ölümü ve ablasının ölümü ile yazarın kitabı kaleme almaya karar vermesi olarak belirtilebilir.

### Karakterler ve Roller

Neriman, *Fatih-Harbiye* romanının ana kadın karakteridir. Bilindiği üzere ana karakter bir anlatıda merkez karakter olarak da adlandırılabilir. Yazar da Doğu-Batı karşılaştırmasını bu karakter üzerinden vermeyi seçmiştir. Yazarın, Fatih semtinde yaşayan ancak Batı'ya özenen bir ana karakter olarak kaleme aldığı kişi, 22 yaşında bir genç kızdır. On beş yaşında annesini kaybetmiştir. Geleneksel bir Türk ailesinde yetişmesine rağmen bu değişim Neriman'ın roman boyunca iç hesaplaşmalarla okuyucuya sunulmasını sağlar. Neriman onu neyin mutlu edeceğini bilemeden arayışını sürdürür. Sinirlenmesi ve sinir nöbetleri geçirmesi onun zayıf karakterde olduğunun bir göstergesidir. Yazarın kadın bir karakteri ele almasına yönelik Moran şunları dile getirir:

“Peyami Safa'nın bu kızlara karşı tutumunda da birbirine karşı iki eğilim sezeriz. Hem çekici ve ilginç bulur hem de aşağılar ve hor görür onları. İki tip erkeğin, başka bir deyişle, iki değerler sisteminin arasında kalan bu kızların da yapacakları tercih, temelde, yine madde ile ruh arasındadır ve Batı uygarlığına, konforlu «asri» hayata ve özellikle Batı modeli adama karşı duydukları zaafa yazar

fena halde öfkelenir, onları yüzeysellikle, hatta bilinçsizlikle suçlar. Fatih-Harbiye de yazar adına konuşan Ferit kadınlarımızın uygarlığı bir kültür sorunu olarak anlayamadıklarından, görünüşe kapılmalarından yakınır: «Kadınlar medeniyeti gözleriyle anlamaya mahkûmdur» (s. 114); «Fakat bizim kadınlarımız, şuursuz olarak beriki kültürü seviyorlar ve onlarda şuurlu bir hale gelen bugünlük yalnız şeklin estetiğidir.» (s. 116) Kadınlarımızın gözle gördüğü, şeklin, yani göze görünen maddenin güzelliği. Ne yazık ki görünmeyenin, ruhun, kalbin güzelliğini anlayamıyorlar kolay kolay. Müberra'nın Behiç ile evlenmek niyetinde olduğunu öğrenen Fahri'nin, «bu genç kız da, nihayet, Havva'nın o ihtiraslı çocuklarından biridir ki yüz büyük kalbe bir Amerikan otomobilini tercih eder» (3) sözlerinde, Peyami Safa'nın bu kızlara olan kendi öfkesi sezilir. Buna benzer suçlamalara bütün romanlarında rastlarız” (2012: 259).

Şinasi, Neriman'ın uzun yıllar beraber olduğu sözlüsüdür. Roman boyunca gergin ruh hali ile çıkar okur karşısına. Darülelhan'ın alaturka bölümünde kemeçe çalan bir öğrenci olarak fikir ve dünya görüşü olarak da Batı medeniyetinin tam karşısında durur. Karakter olarak dış görünüşüne ve yaşam tarzına özen göstermeyen bir resim çizer. Sert bir görüntüye sahip olmasına rağmen, içine kapanık, sorunlarını kendi içinde, tek başına çözmeye çabalayan oldukça hassas bir ruha sahiptir.

Faiz Bey, kızına oldukça düşkün, onu “saf Türk muhitlerinde” yetiştirmeye önem veren, maarif müdürlüğünden emekli, kültürlü bir babadır. Üsküdar'da bulunan evi bir yangın ile yok olduktan sonra Fatih'te kızı ve yardımcıları Güler ile daha sade bir hayat yaşamaya başlar. Edebiyat, tasavvuf ve musiki, özellikle de ney ile yakından ilgilidir. Doğu medeniyetinin zenginliğinin savunucusu rolündedir. Şinasi ile kızının evliliğini umut eden Faiz Bey, Şinasi'yi her bakımdan takdir etmektedir.

Macit karakteri ise Darülelhan'ın alafranga musikisi bölümünde keman eğitimi alan bir öğrencidir. Ancak eserde eğitimini yarıda kesmesi ve giyimi kuşamı haricinde derinlemesine bir karakter resmi çizilmez. Yazarın eserlerinde Batılı karakterlere olan bu mesafeli tutumu onun eserde de belirttiği, Batının madde dünyasına ağırlık veren ve yaşadıklarının aldatıcı ve önemsiz oluşu iddiasına bağlanabilir.

*Kardeşimin Gölgesinde* eserindeki karakterler ise abi Karl-Heinz, baba Timm, anne Anna, abla Hanne Lore ve Uwe Timm olarak sıralanabilir.

1899 doğumlu babanın çocukluğuna dair yazarın bilgisinin olmayışını yazarken fark eden yazar şaşırır. Birinci Dünya Savaşı'na gönüllü katılan ve subay olmayı arzulayan bir asker olsa da savaşın kaybedilmesiyle bu umudu gerçekleştirmez. Uzun boylu, zayıf, sarışın mavi gözlü olan baba sosyal ilişkilerinde aranan, insanlarla iyi geçinen ve dost canlısı bir kişiliğe sahiptir. Ölü hayvan doldurucusu, asker ve kürkçü olarak mesleği tanımlanabilecek olan baba, otuzlu yılların başında

Amerika’da ölü hayvan doldurucusu olarak aldığı iş teklifi alır. Bu teklifi kabul etmemesini onun milliyetçi oluşuna bağlayan yazar şunları dile getirir:

“Teklifi kabul edip etmemeyi, göç etmenin ne anlama geleceğini uzun uzun düşündü. Ama sonra kalmaya ve serbest çalışmaya karar verdi. Bunun nedeni ailesiydi. Başka ve daha derin bir neden ise, Amerika’yı sevmemesi, Almanya’da kalmak istemesiydi. Almanya sadece bir ülke değildi, “o” ülkeydi, ait olduğu, içine işlemiş, gurur duyduğu tarihle dolu ülke. Alman olan sadece pasaport değildi, *vatan, dil, halktı*; halk sözcüğü gerçekten de anlam olarak Alman’ın kökeninde yatar; *Deutsch*, Alman, Got dilinde *thiot* demektir: boy, halk” (2011: 60).

Anne ise babaya iş yerinde yardım eden ve çocuklarıyla ilgili biridir. Eşine her koşulda destek olan ve onu eleştirmeyen ağırbaşlı bir kişilik olarak aktarılır. Mizah anlayışı gelişmiş bir kadındır. Şikâyet etmeyen, yeni koşullara uyum sağlayabilen anne, eşinin ölümünden sonra da iş yeri ile o ilgilenir. Timm ile ilişkisi oldukça iyidir. Eşinin ölümünden sonra Ukrayna’da bulunan oğlu Karl- Heinz’in mezarına gitmek ister.

Abla Hanne Lore iki kere nişanlanmış ama iki nişanlısını da savaşta kaybetmiş şanssız bir kadındır. Bu yaşamı da onun içine kapanıklığını daha da pekiştirmiştir. Baba Hanne Lore doğduğunda hayal kırıklığına uğrayarak *onunla ne yapacağını bilemez*. Aynı dışlanmışlığı yazar Karl-Heinz’in mektuplarında da hisseder. Çünkü bu mektuplarda ablanın adına rastlamak oldukça güçtür. Abiden iki yaş büyük olan Hanne Lore ise kimsenin dikkatini çekmeden bir köşede durur. Babasının tüm ilgisini büyük abiye yönlendirmesi Hanne Lore’nin mutsuzluğuna sebep olmuş, baba ise bu durumu suratsız olmakla açıklamıştır.

“Annenin anlattığına göre, baba bir oğlan çocuğu olmasını o kadar çok istemiş ki, “kız”ı ne yapacağını bilememiş, iki yıl sonra doğan oğlu Karl-Heinz’ta ise durum farklı olmuş. Gerçekten de fotoğrafların hiçbirinde ablayla fiziksel iletişim halinde görülüyor, ne kollarının arasına almış ne elinden tutmuş ne kucağına oturtmuş” (2011: 47).

Baba ile ablanın ilişkisi bu kısır döngüde yer alırken Uwe ise babası tarafından eserde ilk anıldığı noktada *şumarık* olarak nitelendirilir. Uwe Timm ve ablası Hanne Lore, Karl-Heinz’in gölgesinde kalarak sessizleşen içine kapanan aile bireyleri olmuşlardır.

Anne ve babanın gurur kaynağı Karl-Heinz 1.85 boyunda, sarışın, mavi gözlüdür. 18 yaşında gönüllü olarak Waffen SS birliklerine katılır. Eser boyunca abi anne ve babasının gözünden şu sıfatlarla anılır: Sabırlı, yalan söylemeyen, hep dürüst, cesur, asla ağlamayan, itaat eden, örnek ve uslu bir çocuk. Yazarın hatırladığı abisinin tuhaf bir özelliği vardır. Abi küçük evde birden kaybolması ve bulunamamasıdır. 19 Eylül 1943 tarihinde Ukrayna’da yaralanarak iki bacağını da kaybeder. 16 Eylül 1943 tarihinde de SS onbaşı olarak şehit olur. Gönderdiği mektuplar ve günlüğü yazarın bu çalışmasını kaleme almasını sağlamıştır.

### ***Fatih-Harbiye Romanında Kimlik Arayışı ve Nesil Çatışması***



*Fatih-Harbiye* romanı bireysel düzlemden ziyade tüm toplumu ilgilendiren bir sorunu ele almaktadır. Diğer bir ifade ile bir karakter üzerinden tüm toplumu ilgilendiren bir sorun ele alınır. Neriman'ın yalnızlığı, kimlik ve gelecek arayışları, mücadeleleri, nişanlısı ile ilişkisi, kendisine ve ailesine yabancılaşması tüm toplumun manevi değerlerinin Batı karşısındaki tutumunun bir parçasıdır. Öz itibarı ile kültür üzerine kurulu bir romandır.

Karakterler ve birbirleri ile kurdukları sosyal ağda her karakterin bir temsil alanının var olduğu görülmektedir. Şinasi, Neriman için geçmişin, Fatih semtinin temsilcisidir. Şinasi'nin karakter özellikleri dikkate alınarak, onun şarkın ve şarklı olmanın getirdiği tüm özelliklerin taşıyıcısı olduğu söylenebilir. Kendi öz kimliğine sahip çıkma noktasında idealist olduğu da belirtilmelidir.

Nesil çatışmasının eserde Doğu-Batı çatışması üzerinden verildiği görülür. *Medenileşme* arzusu taşıyan Neriman, bir çeşit kimlik arayışındadır. Tüm bunların karşısında Macit ise, alafranga dersleri alan ve keman çalan bir karakter olarak Batı'nın temsilini üstlenir. Karakterleri, giyim-kuşamları, hayat felsefeleri, davranış biçimleri, hatta çaldıkları enstrümanları bile birbirine tamamen zıt olan Şinasi ve Macit, Neriman için iki çatışma noktasını oluşturur. Bu iki karakter hakkındaki düşünceleri onun kendi iç dünyasındaki çatışmayı da filizlendirir. Neriman için bu iki karakter, iki farklı yaşam biçiminin vücut bulmuş halidir. Neriman da, Tanzimat dönemi ile başlayan Batı'nın etkisi karşısında kararsız davranan yeni halkı temsil eder. Doğu ile Batı'nın çatışmasında Neriman, nereye ait olduğunu sorgulamaktadır. Yazarın genç kız üzerinden aktardığı kararsızlık aslında genel bir toplum sorunu yansıtır.

Harbiye ile anılan Macit ve Fatih mahallesinde oturan Şinasi, iki farklı uçta konumlanırlar. Eserde mekânlar üzerinden anlatının sürdürülebilirliği sağlanır. Harbiye, modernliğin, yeniliğin Garp'ın yerini alırken Fatih ise geleneksel, değişmeyen eski sistem İstanbul'dur. Eserde aktarılan bir diğer mekân tasarımı ise, kişilerin ruh dünyasının onların yaşadıkları çevreye etki ettiği iddiasında yer bulur. Bu iddia, iki farklı yönden ele alınabilir. Neriman'ın sıklıkla dile getirdiği semt karşılaştırması ve karakterlerin yaşadıkları odaları. Fatih mahallesini beğenmeyen ve bir genç kız olarak o evde kötü bir yaşam sürdüğünü ve her şeyden mahrum yaşadığını ileri süren Neriman, Beyoğlu'na hayrandır. İstanbul'un bu iki semti, yaşam şekli, mimari yapılarının özellikleri, ahlak anlayışı, kadın erkek ilişkileri, müzik ve değerler sistemi bakımından birbirinden ayrılır. Eserde Doğu-Batı karşılaştırması yaşamın hemen hemen her alanından örneklerle detaylandırılır: Kemençe, saz ve ud – keman ve gitar, kahvehane - Maksim salonu veya Löbon Pastanesi, gaz lambası – elektrik, hayvanlı araba – otomobil, yağ – parfüm, tahta ev – taş ev... Bu kıyaslamada yazarın, hayatın tüm noktalarından seçilmiş detaylı ve geniş bir örnek sunması da anlatının edebi lezzetini artırmaktadır.

Romanda bir diğer çatışma da genç bir kız olan Neriman ile yaşlı babası arasında görülen nesil çatışmasıdır. Bu çatışma eserde en belirgin olarak modern – modern olmayan tartışması çerçevesinde ortaya çıkar. Fikir farklılıkları, Faiz Bey'in Doğu'nun zengin mirasını konuştuğu anda daha da belirginleşir. Bu zengin mirasa sırt çeviren Neriman ise medeniyet olarak adlandırdığı Batılılaşma hevesine kapılmıştır.

“... artık ben bir Fatih kızı olmak istemiyorum, anlıyor musun? Böyle yaşamaktan nefret ediyorum, eskilikten nefret ediyorum, yeniyi ve güzeli istiyorum, anlıyor musun? Eski ve yırtık ve pis iğrenç bir elbiseyi üstümden atar gibi bu hayattan ayrılmak,

çıkmaq istiyorum. İhtiyar adam, bozuk sokak, salaşpur ev, gıy gıy, hey hey, ezan, helvacı... Bıktım artık, ben başka şeyler istiyorum, başka, bambaşka, anlamıyor musun?" (2000: 71).

Cümleleri Neriman için karakteristik bir ifadeler bütünüdür. Neriman, maddeye, bir diğer ifade ile görünene özden daha fazla değer veren bir anlayışa sahip bu cümleleri ile materyalizmi öncüler. Bu eskilik, geri kalmışlık düşüncesinde din faktörüne de değinmek gerekir. Kedi – köpek karşılaştırmasındaki ifadelerinde Neriman, geri kalmışlığın nedeni olarak Müslümanlığı öne sürer.

“Neriman düşündü ve bir anda şarklıların kedileri ve garplıların köpekleri niçin bu kadar sevdiğini anladı. Hristiyan evlerinde köpek ve Müslüman evlerinde kedi bolluğu şundandı: Şarklılar kediyeye, garplılar köpeğe benziyorlar! Kedi yer, içer, yatar, uyur, doğurur; hayatı hep minder üstünde ve rüya içinde geçer; gözleri bazı uyanıkken bile rüya görüyormuş gibidir; lapacı, tembel ve hayalperest mahlûk, çalışmayı hiç sevmez. Köpek diri, çevik, atılgandır. İşe yarar; birçok işlere yarar. Uyurken bile uyanıktır. En küçük sesleri bile duyar, sıçrar, bağırır” (2000: 48).

Peyami Safa, eserde kaleme aldığı karakterler üzerinden, yazma eylemi ile vermek istediği anlam bütünlüğünü oluşturur. Olay örgüsünün dar olması, eserde anlatılan zamanın bir aydan kısa bir süreyi kapsaması bu iddiayı güçlendirmektedir. Karakterleştirme ve anlatıyı sürdürme karakterin dış görünüşü ile de sağlanır. Neriman’ın Fatih semtinden uzaklaşma arzusu onun giyim kuşamı ile de dışa vurur. Şinasi, söyledikleri ve idealist görüşleriyle derinlemesine resmedilirken Macit hakkında okuyucu sadece onun dış görünüşüne dair bilgi sahibi olabilir. Macit, Neriman için içinde bulunduğu bu eskilikten, miskinlikten bir kaçış yolunu simgeler. Bu kaçış yolunu ona ilk görünür kılan ise Neriman’ın dayıkızıdır. Ancak, dikkat çeken bir diğer nokta da Neriman’ın içinde bulunduğu kültürden uzaklaşması onun öncelikle babası ile uzaklaşmasına, ardından da Şinasi’den kopmasına sebep olacaktır. Bu da geçmişini ötelemek, bambaşka bir geleceğe yönelmektir.

Macit, yaşanan tüm bu çatışmalarda kayıtsızdır. Yazar ona dair derin incelemelerde bulunmaz. Macit sadece Neriman’ın gözünden, Neriman onun nasıl görmek istiyorsa o şekilde aktarılır. Edebiyat sahasında bu çatışmaya dair romana yönelik eleştirel bakış açısı geliştiren önemli bir isim olarak Fethi Naci *Yüz Yılın Yüz Türk Romanı* adlı kitabında Peyami Safa’nın Doğu - Batı sorununu ele alıp fakat bu sorun üzerine tartışmadığını ve daima Doğu’yu övüp Batı’yı yerdığını söyler (1999: 239) ve bu iddiaya da Macit karakteri kendini ifade etmeden olayların tam ortasında yer alarak bir örnek teşkil eder. Eserde sıklıkla dile getirilen Fatih - Harbiye tramvay hattı iki farklı medeniyet, iki farklı metafizik ve iki farklı hayat anlayışı arasındaki köprüyü simgeler. Bu köprü üzerinde sık sık gidip gelen, bir arayış içinde olan Neriman aslında kaçış halindedir. Bu kaçış evinden, geçmişinden, kültüründen, semtinden, sözlüsünden, kısacası kendi benliğindedir. Hayalini kurduğu bu kaçış arzusu bir çeşit yabancılaşmadır. Yabancılaşma da değişmenin, ötekileşmenin ilk basamağını oluşturmaktadır.

“Şinasi Neriman’ın gözünde, aileyi, mahalleyi, eskiyi, şarklıyı temsil ediyordu; Macit yeninin, garbın ve bunlarla beraber

meçhul ve cazip sergüzeşterin mümessili ve namzediydi. Bu iki genç, Neriman'ın ruhundaki iki cepheyi bütün vuzuhuyla şura çıkardılar. Neriman Macit'i tanıdıktan sonra kendi kendisini daha iyi tanımişti” (2000: 60).

Tüm bu ilişkileri usta bir dil ile kâğıda döken yazar, karakterlerinin iç dünyasını da kaleme almış ve karakterlerinin içinde buldukları kara buhranı çözüme kavuşturmuş, düğümleri çözmüştür.

Romanda Batılılaşma algısının yanlış olduğu mesajı sıklıkla vurgulanır. Özellikle kadınların gerçekliği derinlemesine değil, sadece görünen ile ele aldıkları vurgulanır. Neriman'ın kıyafetinde gerçekleşen değişimlere yapılan dikkat çekme eylemi bunun bir sonucudur. Eserde yanlış modernleşme eleştirisi sunulur. Karakterin kendisinden kaçma, Batılı olma, yeni ve ona ait olmayan bir karaktere sahip olma hayranlığı eleştirilerek kaleme alınır. Romanın sonunda Gazali'den yapılan alıntı, yazarın bu tutumunu açığa vuran ve bunu destekleyen bir tutuma sahip olduğunu bir kez daha gözler önüne serer: Önemli olan kendi kültürüne sahip çıkarak manevi değerlere sırt çevirmemektir.

Eserde Neriman modernleşmenin çözümü olarak Batılı gibi olmanın gerekli olduğunu düşünür. Ancak Şinasi, Ferit ve Faiz Bey karakterleri üzerinden bunun yanlış bir düşünce biçimi olduğu sıklıkla vurgulanır. Yapılması gereken, kendi kültürünün özüne dönülmesidir. Bu bir çeşit sentezdir. Madde ile ruh arasındaki çatışmanın her daim canlı tutulduğu romanda, sadece batıya yönelik bir çeşit tek maddeyi yaşamaktır. Ruh, kültürdür. Ruh, her daim maddeye üstün gelir ve maddeden daha önemlidir. Madde, yüzeyseldir ve her daim değişebilir ve hatta değişmek zorundadır. Neriman'ın romanda Fatih semtine dair tüm eleştirisi de gözüyle gördüğüne dairdir. Giyim kuşam ya da kahvehanelerin yapısı veya dışarıya oturulması gibi değişebilen ve öze inmeyen bir görüntüdür: Sadece şekildir. Bu savı desteklemek için Macit ve Şinasi'nin Neriman gözünden karşılaştırılması verilebilir:

“O Macit'in ellerine baktım, kadın eli gibi, tertemiz, incecik, tırnakların üstünde bile çalışmış. Şinasi'nin elleri gözümün önüne geldi. Tırnağının biri kırık, öbürü batık... Ne imiş? Kemence çalarmış. Böyle elini parçalayan sazı parçalamalı. Hiç telin kenarına tırnak sürtülen saz görülmüş müdür? Her işimiz acayip, nefret ediyorum” (2000: 28).

Faiz Bey, kızına elindeki Sadi'nin kitabıyla cevap verir. Batı'nın sadece dansının, eğlencesinin örnek alınmaması gerektiğini savunur. Bilime, tekniğe ve kültüre verilen önemin örnek alınması gerektiğini vurgular. Ancak bu şekilde yüzeysel bir yaşam sürdürülmemiş olacaktır. Bu noktada Ferit'in dile getirdiği “Kadınlar, medeniyeti gözleriyle anlamaya mahkûmdur” (2000: 98) cümlesi kadınlara yönelik bir eleştiri özelliği de taşır. Daha rahat ve daha lüks yaşamının batılı yaşama biçimi olarak algılanması yanlıştır. Samimiyet ve kendi olma durumu bu noktada karaktere bürünerek ortaya çıkar. Son bölümde, Macit'in Neriman'a içtenlik ile ilgili önceden söylediği cümleleri Neriman için Rus kızın hikâyesinden sonra daha büyük bir önem taşır hale gelir. Neriman doğal ve olduğu gibi davranan bir kızdır ve yaşadığı bu süreçten pişmanlık duymaya başlar. Bu noktada esans

almak için gittiği o modern mağazadan bahsetmek de yerinde olacaktır. Mağazada kimse birbiri ile konuşmaz, sadece işaretler. Bu durum da Neriman'ı çok şaşırtmaktadır. Çünkü bu iletişimsizlik ve yalnızlık bir samimiyet göstergesi değildir.

Doğu ve Batı tesirini eş zamanlı olarak yaşamış olan Neriman nerede duracağına başlangıçta karar verememiştir. Macit ile arkadaşlığıyla beraber Batı hayranlığı ve özentiliği artar. Bir arayış içinde olan Neriman kaçınılmaz olarak buhranlı bir döneme girer. Ancak romanın sonunda kimlik arayışının kendi kültürüne dönüş ile sonlanması ile huzuru bulur ve rahat bir uyku uyuyabilir. Son olarak romandaki bu çatışmanın yazarın roman tekniği ile bağı şu şekilde ilişkilendirilebilir:

“Peyami Safa'nın romancı çizgisine dikkat ettiğimizde, *Fatih-Harbiye* romanının gerçek anlamda bir 'dönemeç' olduğunu fark ederiz: Romanın düşünce ve felsefi dinamiğini oluşturan 'Doğu/Batı' meselesi, tezat tekniğinin desteğiyle sembollere yüklenen misyon ve anlamlarla başarılı bir şekilde yansıtılır. Peyami Safa, bu yansıtışta, aynı zamanda kendi roman anlayışının hareket noktasını oluşturan 'müşahhasan mücerrede' ('somuttan soyuta') gitme usulünü başarılı bir şekilde dener. Bu bağlamda, tezat tekniği çerçevesinde imaj gücü hayli yüksek sembolik unsurların, geniş bir şekilde kullanılması, eserin dünyasını (felsefi ve estetik dünyayı) beklenenin üzerinde genişletir. Meselâ Doğu'yu simgeleyen “kedi”nin, Batı'yı simgeleyen “köpek”in gerisinde farklı dünya görüşlerinin, farklı bir felsefe ve üslup anlayışının, hatta farklı medeniyetlerin yattığını görürüz. Romanın geneline mantıklı bir şekilde serpiyen “lâmba”, “elektrik”, “ud”, “kemân”, “serpantin”, “caz”, “koku”, “parfüm” vs. gibi unsurlar, söz konusu farklılığın, hatta zıtlığın sınırlarını bir hayli genişletir. Bunun içindir ki, *Fatih-Harbiye* romanı konusundan çok, uygulanan teknikle kendini kabul ettirmiştir denebilir” (Tekin, 1999: 30).

### ***Kardeşimin Gölgesinde Eserinde Geçmişle Hesaplaşma ve Nesil Çatışması***

Eserde çatışma farklı düzlemlerde ortaya çıkar. Yazarın geçmişi ile yüzleşmesi yazarın en büyük çatışmasıdır. Yazma sürecini sürekli ertelemesi ve nihayetinde yazma cesaretini ve fırsatını bulmasına rağmen, gerçeklerle yüzleşmenin, içinde bulunduğu çatışmanın onun için ne kadar zor olduğu, yazarken ve eser için araştırma yaparken vücudunun verdiği tepki ile eserde şu alıntıdan anlaşılır: “Çalışma günlüğümde arayıp buldum, gerçekten de sağ gözümdeki korneanın ilk yırtılması Browning'in kitabını okuduğum döneme denk geliyor – Ganz normale Maenner” (2011: 134).

Eserde ilk ve en büyük çatışmanın Uwe ile babanın arasındaki çatışma olduğu belirtilebilir. Yazarla babasının ilişkisine, çalışmanın başlığında da vurgulandığı üzere her daim abisin gölgesi düşer. Babasının çocukları arasında en çok abi Karl-Heinz'ı sevmesi ve bütün ilgisini ona yöneltmesi, yazar ve babasının ilişkisinin geleneksel boyutta ve sınırlı olmasına yol açar. Baba, Uwe ile çoktan ölmüş olmasına rağmen abisini her daim bir kıyaslama içinde tutar.

“Bir tren yolculuğunda bir Amerikan subayı bana bir tablet çikolata ikram etti, kabul etmedim Amerikalı başını iki yana salladı. O sırada orada olan baba, sonraları bundan kahramanca bir şeymiş gibi söz edip durdu. Elbette Karl-Heinz da aynısını yaparmış” (2011: 64).

Çocuk Uwe ile konuşmaktan zevk alan ve sabırla ona hikâyeler anlatan babaya, zamanla oğlunun bu hikâyelere dair sorular yöneltmesi ilişkilerinin boyut değiştirmesine yol açar. Bir diğer ifade ile baba ile Uwe'nin ilişkisi başlarda sadece soğuk ve kuralcı olsa da zamanla bu ilişki çatışmaya evrilir.

“Ben on altı yaşındayken, aramızda inatçı, giderek daha ikinci bir çatışma başladı. Onun dar kafalı, her zaman kendini haklı gören katılığına karşılık, benim inatçı suskunluğumun nedeni, gündelik yaşamın nefret edilesi kurallarıydı: kot pantolon yok, caz yok, akşamları saat 10.00'da evde olunacak. Yasaklar, talepler, düzenlemeler. Bana mantıklı gelmeyen ve apaçık çelişkili olan bir kurallar sistemi. Sırf büyüdükçe onu eleştirel bir gözle görmeye başladığım için değil, yaşam koşulları da değiştiği için” (2011: 24).

Babanın otoriter ve geleneksel yapısına karşın Uwe, Amerikan yapımı filmler izleyen, Amerikan edebiyatından eserler okuyan ve jaz dinleyen bir kişidir. Yaşam şekilleri birbirinden tamamen farklı bir boyuta yönelir. Yazarın babası ile kuşkusuz ki Almanya ilişkilendirilebilir. Almanya gibi baba da değişikliklere uyum sağlamak zorunda kalmıştır ve bu hızlı değişimi kabul etmemek ve ona uyum sağlayamamak gibi sorunlarla karşı karşıya kalmıştır. Bu sorunlar babanın iş yaşamında çöküşüne sebep olur. Bu çöküşünü ise içki ile kapatmaya çalışır. Bunlara paralel olarak da babasının rahatsızlanmasına yazar “ticarete değişen duruma bedensel tepki olarak kalp krizi” (2000: 77) yorumunda bulunur. Yeni düzene ayak uydurabilen ve bunun bir parçası olmaktan memnun olan Uwe ise geçmiş düzenin temsilcisi konumundaki babasının mesleğinin bir parçası olarak ürettiklerini komik bularak *güler*. Onu, başarısız bulur. Sonuç olarak da yazar, babanın meslekteki düşüşünü kaçınılmaz bulur.

Baba ile olan çatışmanın çözümlenemez boyutunu ise politik görüşlerinin birbirinden tamamen zıt olması oluşturur. Babanın Nasyonal Sosyalizm politikalarını desteklemesi ve yazarın zalimce bulduğu konuları savunması ikili arasındaki uçurumu daha da derinleştirir. Eserde anlatılan zamanın tarihsel arka planı bakıldığında Almanya'da Birinci Dünya Savaşı kaybedilmiş, 1919 yılında imzalanan Versay Barış Antlaşması yenilgiyle imzalanmak zorunda kalmıştır. İkinci Dünya Savaşı'nda da Hitler döneminin başarısız ve acımasız yönetimi Almanya'nın tarihinde derin izler bırakmıştır. Tüm bu süreci yaşayan baba her şeye

rağmen savaşa katıldığı için hem kendisi hem de büyük oğlu ile gurur duyar. Bu gururun altında yatan ana neden ise kendisinin milliyetçi olmasıdır.

Babasının Almanya'yı terk etmeyi ihanetle eş değer tuttuğu ve bu sebeple Thomas Mann'ı vatan haini kabul ettiği dönemin ardından savaşın kaybedilmesi ve babasının bu zor dönemde Amerika'dan bir yardım paketi alması, geçmişte Amerika'da yaşamayı kabul etmeme kararını ona yeniden sorgulatır. Baba yardım paketindeki hayranlık uyandıran ayakkabılara bakarak "Ne aptalım, neden Amerika'ya gitmedim?" (2011: 61) diyerek pişmanlığını dile getirir.

İki nesil arasındaki politik görüşlerin farklılığını yazarın şu yorumunda da görmek mümkündür:

"Bugün hatırladıklarımın hareketle edindiğim izlenim, babanın bu kayıp yüzünden anneden daha çok acı çektiği. Anne yas tutarken ağabeyle vedalaşmıştı, öfkesi bir nesne buldu, "çapulcu çetesi," bununla Nazileri kastedirdi, ama bununla askerleri de kastedirdi, bununla "yukarıdakileri" kastedirdi, politika yapanları, hükmedenleri. (...) Baba yas tutamadı, sadece öfkeye kapıldı, ama onun için cesaret, yükümlülük, gelenek sarsılmaz şeyler olduğundan, bu öfke nedenlere değil, sadece askeri acemilere, kaytarıcılara, hainlere yöneldi. Asker arkadaşlarıyla sohbet malzemesiydi bu. (...) Savaşın neden kaybedildiğine dair açıklamalar ararlardı. Bir kez daha meydan savaşları yapılır, emirler düzeltilir, yeteneksiz generaller görevden uzaklaştırılır, Hitler'in elinden askeri komuta gücü alınır. Bugün, bu neslin akşamlarını bu konuların doldurduğunu hayal etmek pek mümkün değil (2011: 70)."

Savaşın kaybedilmesini ve Amerikan askerlerinin Almanya'da görünür olmasını kurtuluş olarak adlandıran yazar ise Almanya'da yaşanan büyük toplumsal güç değişimini şu cümleler ile anlatır.

"Daha iki gün önce korkulan ve saygıyla selamlanan kahverengi üniformalı bölge yöneticisi Feigtmaier yol kenarındaki olukta durmuş, sokağı süpürüyordu, bu sırada cipler onun yanı başından geçtiler ve adam kaldırma sıçramak zorunda kaldı, üstü başı çamur içinde" (2011: 62).

Savaşın kaybedilmesi ile yetişkinlerin aşağılanmasını anlamlandırmaya çalışan çocuklar, Amerikan askerlerinin attığı izmaritleri alan kadınları da gözlemlerler. Babalarının aşağılanması, çok kısa bir süre önce bağıra bağıra konuşan babaların bugün birbirleri ile fısıldaşması, olanlardan haberlerinin olmadığını söylemesi ve ihanete uğradıklarını itiraf etmeleri göze çarpan diğer değişimler olarak aktarılır. Emir vermeye alışmış bir neslin yenilgiyi tadarak bütün hükümlerinin dört duvar arasına sıkıştığı bir dönem haline gelir. Baba için Nazi dönemini eleştirmek ve hatalarını sorgulamak, onların suçlarını gün yüzüne çıkarmak, Almanların sorgusuz sualsiz itaatini ve *askerlik tutkusunu* eleştirmek tarafsızlık değil, aksine savaşı kazananların üstünlüklerini Almanya'da kabul ettirme

ve yeni düzene geçmişi o şekilde empoze etme çabasının sonucudur. Diğer bir ifadeyle yaşananları suç olarak kabul etmez. Bu toplumsal değişimde bir nesil kültürel, askeri, politik ve de ekonomik yönden zayıflatılmış olur. Ancak aile içinde itaat etmemek ve karşı gelerek cesur olmak konusundaki eğitim bir kez daha sorgulanır ve sonuç olarak bundan kaçınılması salık verilir. Olanlar “kaderin sillesi” (2011: 81) olarak yorumlanır. Otoriter bir yapıya sahip olan baba için savaşın kaybedilmesi Almanya'nın hatalarından değil, askeriyedeki acemiler, işini özensiz yapan hainlerden dolayı olmuştur.

“Tek başarısızlığa uğrayan baba değildi, onunla birlikte bütün “değerler sistemi” başarısızlığa uğramıştı. Üstelik baba bizzat, diğer pek çokları gibi –direnc göstermiş az sayıdaki kişi dışında, neredeyse herkes- bu değerlerim yıkılmasına katkıda bulunmuştu. Buna verilen tepki, inat ya da bastırmaydı” (2011: 97).

Ayrıca babanın suç denen şeyin, bir diğer ifade ile savaşın diğer taraflarının da katılımıyla gerçekleştiğini, Almanya'da Yahudiler öldürülürken tüm dünyanın da sessiz kalarak buna destek olduğunu belirtmesi babanın savunma mekanizması olarak yorumlanabilir. Yahudilerin yaşadıkları konuşma söz konusu olduğunda sessizliğe bürünmesi Timm'in dikkatini çeker. Babanın savaş sonrası tutumunu ise yazar kendi bakış açısıyla şöyle aktarır:

“Babanın nesli, faillerin nesli, anlatmaktan ya da susmaktan besleniyordu. Sadece bu iki olasılık var gibiydi, ya sürekli bundan söz ediliyordu ya da hiç söz edilmiyordu. Anıların ne kadar bunaltıcı, ne kadar rahatsız edici olduğuna bağlı” (2011: 91).

Tüm bu süreçte bir çatışma konusu olarak Amerika'yı da ele almak gerekir. Amerika ile yazarın tanışması resimli kitaplar vasıtasıyla olur. Doğasını, mimarisini, yaşam biçimlerini ve bunların yazar üzerinde bıraktığı etkiyi derinlemesine tasvir eder. Almanya ile kıyasladığında ise “insanı boğaz darlığı, yönetmelikleri ve talimatlarıyla yıkıntılar ülkesine zıt bir dünya” olduğu sonucuna varır (2011: 80). Kısacası büyüme çağındaki Uwe için Amerika oldukça cazip bir ülkedir. Hatta gelecekte bir süre orada yaşama hayali bile vardır. Amerika ile Almanya'yı özellikle savaş sonrası yokluk döneminde de kıyaslar. Güçlü bir ülke olarak Amerika, eserde kültürel olarak da daha güçlü kabul edilir:

“... babanın “Almanyamız”ından çok daha güçlü, dolayısıyla elbette babadan da güçlü. Babanın nesli Amerika'yla aşağılanıyordu. Rusya'nın nüfusu “yoğundu, ama savaşta büyük kayıplar vermişti”. Amerika ise daha büyük, daha güçlü ülkeydi. Onun değer yargıları, kültürü aynen alındı. Dünyayı fethetmek için yola çıkanlara, seçilmiş ırkın mensubu olduklarını sananlara bir hakaret. Onur. Şimdiyse sigara izmaritlerini almak için yere eğiliyor ve başka bir şekilde yeniden eğitilmek durumunda kalıyorlardı” (2011: 61).

Babanın yanı sıra eserde abi de yazarın çatışmada olduğu bir diğer kişi olarak aktarılır. Abisi ile paylaşımları yok denecek kadar az olmasına rağmen,

babasının iki kardeşi daimî bir karşılaştırmada tutması kaçınılmaz olarak yazarın abisi ile de içten içe bir çatışmaya girmesine yol açmıştır.

“Yokluğuyla ve varlığıyla çocukluğum boyunca bana eşlik etti, annenin mateminde, babanın şüphelerinde, anne ile baba arasındaki imalı sözlerde. Onunla ilgili şeyler anlatılırdı, küçük, hep birbirine benzeyen durumları bunlar, onun cesur ve dürüst olduğunu gösteren. Ondan söz edilmediğinde bile gündemdeydi, diğer ölülerden daha gündemde, hikâyelerle, fotoğraflarla ve babanın beni, “tekne kazıntısı”nı, göz önüne alarak yaptığı kıyaslamalarda” (2011: 12).

1950’li yılların sonuna doğru babanın işleri yavaşlar, tüketiciler daha çok büyük mağazalara rağbet göstermeye başladı. Tüm bu sıkıntılarda Karl-Heinz “keşke burada olsaydı” cümlesi ile beklenen bir kurtarıcı misali ailede her zaman anılır. O olsaydı yaşanan sıkıntıların çözüme kavuşacağı, onun destek olarak sorunu çözeceğine inancı ile de yazar ve abisinin arasındaki ayrım belirginleştirilir.

Yazar abisi ve babasının ilişkisinde kendini nerede konumlandığı sorusuna ise “ağabey hakkında yazmak, aynı zamanda baba hakkında yazmak demek. Ona olan benzerliğim, ağabeye olan benzerliğimden anlaşılabilir” (2011: 21) cümleleri ile yanıt verir. Tam adı Uwe Hans Heinz olan yazarın hem abisi Karl-Heinz’ın hem de babası Hans Christian August Timm’in adını taşıması onları her daim yanında hissetmesine ve çatışmayı canlı tutmasına sebep olur.

Yazarın *kayda geçirilmiş anlar* olarak adlandırdığı abinin savaş günlüğünde, savaşın kötü yanı değil, gurur duyulan tarafının ağırlıkta olduğu vurgusu göze çarpar. Ruslara verilen zarardan gururla bahsedilirken kendi ülkesinin aldığı zarardan acı duyar. Abi 11 Ağustos 1943 yılında yazdığı mektubunda şunları kaleme alır:

“... bir tek evle ilgili endişelerim var, buraya her gün İngilizlerin hava saldırılarının haberi geliyor. Şu Saksonlar yaptıkları pislikleri azaltsalar. Bu bir savaş değil, kadın ve çocuk katliamı- ve bu insani değil” (2011: 27).

Aynı savaş sahnesini kendilerinin de Ruslara yaşatmalarına rağmen abinin savaşı ve acıyı tek taraflı, kendilerine karşı zulüm olarak yorumlamasına yazarın tutumu eleştireldir ve abi ile olan çatışmanın ana sorunsalını oluşturur. Bu eleştirisini ise yazar abinin katıldığı Harkov geri alınışıyla örneklendirir. Harkov’da aç kalan, idam edilen, donarak ölen, öldürülen, evsiz barksız kalan, kurşuna dizilen insanların durumunu dile getirmeyen abisinin ironik bir şekilde bunu *insani* bulup bulmadığını merak eder. Günlükte Harkov’a dair bu insanların değil, sadece yerle bir olmuş şehrin görüntüsü içeren fotoğrafların olması da aynı ikiyüzlülüğün göstergesidir. Acı karşısında ilgi ve merhameti yanlı savunması ve ayırım yapması yazarın abisinde eleştirdiği noktaları oluşturur.

Sözdizimi dağınık, noktalama işaretleri az, bozuk bir el yazısıyla yazılmış mektupta yazar savaşı eleştiren bir cümle görmeyi umut etse de bunu göremez. Abisi savaşın *normal* halini yazmıştır. Abisinin Yahudi ya da sivil halk katliamına katılmasına yönelik yazarın duyduğu korku karşılıksız çıkar. Abi sadece gündelik savaşta kalmıştır.



Ölmüş abinin anne baba tarafından Uwe ile daimi bir karşılaştırma içinde bulundurulması da yazarın abi ile bu çatışmasını bilinçsiz de olsa canlı tutmasına yardım ettiği varsayılabilir. Anne de Uwe ile abisini kıyaslar. Uwe'ye abisi hakkında konuşurken onun aksine abisinin askerliğe ilgi duymadığını dile getirir. Uwe askerlerle sohbet etmekten hoşlanan bir çocuktur. Yazar beş yaşındayken babasıyla kışlada gittiğini, kışlada askerlere topuklarına vurarak asker selamı verdiğini belirtir. Ancak bir gün herkesi gülümseten bu asker selamı ve "Heil Hitler" demesi yazara *usulca ve yalvararak yasaklanır*.

Askerliğe ve savaşa dair her şeyden nefret eden anne oğlunun orduya katılmasına da karşı çıkmıştır ancak yine de oğlunun savaşa gönüllü katılmasını oğlunun cesur ve idealist olmasına bağlayarak bu kararı kabul etmek zorunda kalır. Başlarda oğlunun tümeni ile kocasıyla beraber gurur duysa da savaşın ardından ortaya çıkan korkunç resimler ve toplama kamplarında çekilen filmlerden sonra bunları *çapulcu çetesi* ya da *katiller* olarak adlandırdıkları *diğerlerinin* yaptığını savunur ve özellikle yönetimdekilerin oğlunun idealizmini sömürdüğünü dile getirir. Oğlunun bu sahnelerin bir parçası olmadığını söyleyerek onu temize çıkarmaya çabalar. Anne için oğlunun ölümünden Naziler sorumludur ve bu inanç sayesinde anne yas tutabilir ve olup bitenleri bir sonuca bağlayabilir. Baba ise bunun gerekçelendirmesini askeri acemiliklere ve hatalara bağlayarak gerçekleştirir. Öfkesi ve geleneklere hala sıkı sıkıya sarılı oluşu yasını tutmasına engel olur.

Yazarın abisi ile içsel bir çatışmada da olduğu rüyalarından çıkarılabilir. Eve girmeye çalışan abiyi engellemeye çalışan Uwe'nin rüyaları negatif bir atmosferde gerçekleşir. Ölmüş abisinin daimi varlığı ve düşüncesi onun savaş suçuna dâhil olmasından kaynaklandığı belirtilebilir. Abisinin bu suça ne ölçüde ortak olduğu sorusu da yazarı meşgul eden bir diğer sorudur. Abi Karl-Heinz savaş hakkındaki görüşlerini mektuplarında gizlemeye çalışsa da Ukrayna'ya vardıkları anı kaleme aldığı mektubunda yazdığı şu cümle yazara bir ipucu verir: "Anlaşılan buradaki insanların SS'le hiç işi olmamış. Hepsi sevindi, el salladı, bize meyve vs. getirdi" (2011: 82). Abinin de içinde buldukları savaşta acımasızlıklarının ve haksızlıklarının dile getirmese de bilincinde oluşuna sevinir. Savaşın ve SS'lerin acımasızlığından haberdar olmayan insanların varlığından bahseden bu mektubun ardından mektuptaki "Burada günlüğüme son veriyorum, çünkü bazen meydana gelen böyle acımasızca olaylar hakkında defter tutmayı saçma buluyorum" cümlesi de yazara abisi hakkında fikir verir. Bu cümleyle abisinin en azından olanların zalimce olduğunu kabul etmesine sevinir.

### Sonuç

Uwe Timm'in *Kardeşimin Gölgesinde* ve Peyami Safa'nın *Fatih-Harbiye* eserinde ele aldıkları nesil çatışması bu çalışmada karşılaştırılmıştır. Bu karşılaştırmada sonuç olarak benzerlikler ve farklılıkların mevcut olduğunu söylemek mümkündür. Eserlerde göze çarpan ortak noktalar olarak iki eserin de bir toplumsal değişimi sorunsallaştırması göze çarpar. Değişime bağlı bu sorun Peyami Safa'da ülke çapında olsa da Uwe Timm'de bu sorunun tüm dünyayı ilgilendirdiği görülür. Timm, değişimi kabul ederken Safa, bunun yanlış olduğunu savunur.

Eserdeki ortak çıkış noktalarından birini de özenilen bir yabancı ülke(ler)in olmasıdır. Neriman Batı ülkelerine hayrandır. Bunun karşısında Uwe Timm, yenilgiye uğramış Almanya'nın karşısındaki Amerika'ya hayranlık duyar.

İki eserde de tercihler arasında kalmış bir ana karakter sunulur. Safa'da bu tercih Doğu ve Batı arasında seyrederek kültürel bir anlam teşkil eder. Timm için ise Nazi yanlısı olmak ve olmamak arasında bir tercih sunulur. Bu tercih insani

olmak ile acımasız olmak arasında bir seçim demektir. Bu tercihlere bağlı olarak Safa'da yaşam şekli değişebilecekken Uwe'de yaşanan bir gerçekliğe tutumun değişmesi beklenir. İki eserde de savaş kaynaklı değişimlerin olması da dikkat çekicidir.

İki eserde de baba ile ana karakterin farklı dünya görüşlerine sahip olduğu görülür. Safa'nın eserinde babaya hak verilirken Timm'in eserinde babanın yanlışları gün yüzüne çıkarılır. Bir diğer ifade ile baba Fatih-Harbiye romanında fedakâr, tutarlı ve ağırbaşlı bir karakter olarak kızı Neriman'a doğruyu gösterir ve sonunda saygı duyulur. Uwe Timm'in çalışmasında ise babaya isyan yazar olgunlaştıkça daha da belirgin bir şekilde ortaya çıkar.

Yazarlar ve edebi kişiliklerine bağlı olarak eserlerindeki edebiyatın işlevinin ne olduğu sorusu da cevaplandırılması gereken bir sorudur. Yazarlar edebi eserlerinde doğru olduğuna inandıkları düşüncelerine okuyucuyu örneklerle inandırmayı hedeflerler. Bu amaç doğrultusunda da Safa somuttan soyuta ve kurguya dayalı bir aktarımla yazarken Timm tarihi olaylar ile kendi yaşadığı anılarını kaleme almıştır. Timm geçmişi sorgular ve bu sayede bugünü kendini bulur. Abisinin babasına gönderdiği mektuplar ve tarihi evraklar yardımı ile bu amacını gerçekleştirir. Anı-roman türüne dâhil edilebilecek bu eserde babasıyla, geçmişle ve savaşla yüzleşme dikkat çeker.

Eserlerin birbirinden farklı olduğu noktalardan birini de nesil çatışmasının anlatıdaki sonuçlanışı oluşturur. *Fatih-Harbiye*'de huzura eren, kendisi için en doğru seçeneği bulmuş ve yaşananlardan memnun bir karakter yer alırken *Kardeşimin Gölgesinde*'de sonu eleştirilen, hesaplaşmadan sonra tepkisi büyüyen bir yazar görürüz.

Uwe Timm eserinde yaşanan tüm bu savaşa ve soykırıma karşıt bir duruş sergiler. Ailesinin de bu acımasızlıklarda bir payının olmasından utanç duyar. Aynı şekilde susup görmezden gelen, kafasını çevirenleri ve savaşın ardından yeni düzende kurban rolüne bürünenleri de suçlu bulur.

Anlatı iki farklı kültürün her alandan karşılaştırılması ile ilerler. Uwe ise ailesinin ve savaş yanlısı kişilerin hatalarından hala dönmediklerini savunur. Sorunu bir insanlık ve empati sorunu olarak görür. Anlatı ise yaşanan gerçek olaylar üzerinden ilerler. Neriman suçu önceden görür ve vazgeçer. Ama Uwe ailesinin hem suçlu hem kurban oluşunu savaşa katılması ve hem evlerini hem de çok sevdikleri Karl-Heinz'in kaybetmelerini hatırlatarak dile getirir. Abinin günlük yazması aslında düşmanın eline geçme tehlikesi taşıdığından yasaktır. Abinin bu günlükte ve mektuplarında dışlayıcı ya da kinci ifadeler yer almaz. Ama yazarı üzen boyutu bu yazılarında empati de yoktur. Uwe Timm'in eserinde değişim ve yeni bir düzen dışarıdan dayatılan bir tarihsel gerçekliktir. Fatih-Harbiye'de ise dikkatli olunması gereken bir noktayı oluşturur.

### Kaynakça

A Lee, N. (1997). *Peyami Safa'nın Eserlerinde Doğu-Batı Meselesi*, Ötügen Yayınları, İstanbul.

Assmann, A. (2006). *Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*, Verlag C.H. Beck, München.

Aytaç, G. (2009). *Karşılaştırmalı Edebiyat Bilim*, (2. Baskı), Say Yayınları, Ankara.

Kişmir, G. (2019). *II. Dünya Savaşı Sonrası Alman Edebiyatında Bellek Yansımaları*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Kıran, G. (2015). Nedim Gürsel'in Yüzbaşının Oğlu Adlı Romanı ile Aleksandr Puşkin'in Yüzbaşının Kızı Adlı Romanlarının Zamanlararası ve Metinlerarası Karşılaştırılması. *Yerel Bağlamlar Küresel Yakınlıklar. Edebiyatta, Kültürde Ve Sanatta Geçişler, Kopuşlar, Yenileşmeler*. V. Uluslararası Karşılaştırmalı Edebiyat Bilimi kongresi, Mersin Üniversitesi Yayınları.

Moran, B. (2012). *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış 1*. İletişim Yayınları, İstanbul.

Naci, F. (1999). *Yüz Yılın Yüz Türk Romanı*. İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

Ortaç, Y. Z. (1960). *Bir Varmış Bir Yokmuş – Portreler*, Akbaba Yayınları, İstanbul.

Safa, P. (2000). *Fatih – Harbiye*. Ötüken, İstanbul.

Tekin, M. (1999). *Romancı Yönüyle Peyami Safa*. Ötüken Neşriyat, İstanbul.

Timm, U. (2011). *Kardeşimin Gölgesinde*. Çev. Ayça Sabuncuoğlu, Can Yayınları, İstanbul.

**Azerbaycan Türk Felsefi ve İçtimaî Fikir Tarihi XIX – XX Asırlar**

**Doç. Dr. Faik Elekberli**

**Bakü, 2020, Azerbaycan Milli İlimler Akademisi Yayınları**

**ISBN: 978-9952-445-37-4**

Azerbaijan Turkish Philosophical and Social Intellectual History XIX  
- XX Centuries

**Önder Bilgin – Anılcan Tarakcı**

Doç. Dr., Akdeniz Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, Felsefe Tarihi ABD, Antalya, Türkiye, [obilgin@akdeniz.edu.tr](mailto:obilgin@akdeniz.edu.tr), Orcid.org/0000 0002 6533 0209.

Doktorant, Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ABD, Antalya, Türkiye, [anltrkc@gmail.com](mailto:anltrkc@gmail.com), Orcid.org/ 0000 0003 3065 9837.

<b>Makale Bilgisi</b>	<b>Article Information</b>
<b>Makale Türü – Article Type</b>	Kitap İncelemesi / Book Review
<b>Geliş Tarihi – Date Received</b>	2 Aralık / December 2020
<b>Kabul Tarihi – Date Accepted</b>	26 Aralık / December 2020
<b>Yayın Tarihi – Date Published</b>	30 Aralık / December 2020
<b>Yayın Sezonu</b>	Ekim – Kasım – Aralık
<b>Pub Date Season</b>	October – November – December

**Atıf / Cite as:** Bilgin, Önder-Tarakcı, Anılcan, Azerbaycan Türk Felsefi ve İçtimaî Fikir Tarihi XIX – XX Asırlar/Azerbaijan Turkish Philosophical and Social Intellectual History XIX - XX Centuries. tarr: Turkish Academic Research Review, 5 (4), 708-715.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and confirmed to include no plagiarism. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr>

**Copyright** © Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey. All rights reserved.



## Azerbaycan Türk Felsefi ve İctimai Fikir Tarihi XIX – XX Asırlar

Doç. Dr. Faik Elekberli

Bakü, 2020, Azerbaycan Milli İlimler Akademisi Yayınları

ISBN: 978-9952-445-37-4

Önder Bilgin – Anılcan Tarakcı

### Özet

*Azerbaycan Türk Felsefi ve İctimai Fikir Tarihi XIX-XX Asırlar* adlı eser, kültürel birikimin üzerine, köklerini bu birikimden alan ve kendilik bilinciyle meydana gelen bir Türk felsefesini inşa etme çabalarının parçası olarak yazın tarihindeki yerini alıyor. Azerbaycan coğrafyasında Azerbaycan-Türk kimliğini meydana getiren fikir hareketleri ile bu hareketlerin kurucu ve savunucularının incelendiği bu eser, yakın geçmişte, siyasi sebeplerden ötürü kültürel karmaşıklıklara maruz kalan Azerbaycan halkının öz kimliğinin köklerinin Türk tarihine bağlandığını haklı savını öne sürüyor. Bütüncül olarak Türk Felsefe Tarihi çalışmalarının nitelikli ve disiplinli bir şekilde çalışılmaya başlandığı bugünlerde, parçayı ifade eden Azerbaycan/Türk kültürünün felsefi incelemesi, Türk Felsefesi Tarihi çalışmaları için önemli bir hizmettir. Bu doğrultuda eserin Türkiye Türkçesi ile basılarak, ülkemizdeki akademik çevrelerce tartışılması gerekliliği kendini göstermektedir.

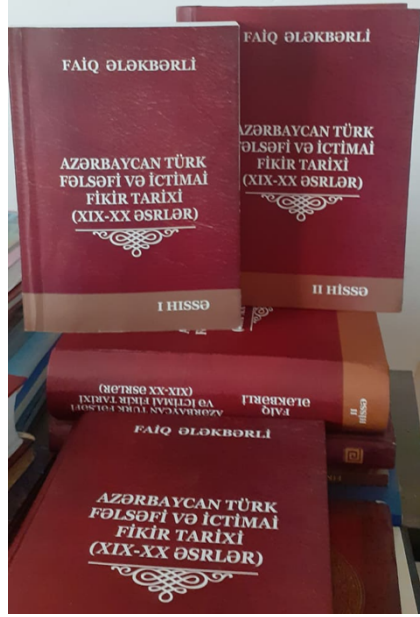
**Anahtar kelimeler:** Faik Elekberli, Azerbaycan, Türk Felsefesi, İctimai Fikir Tarihi, M. Emin Resulzade

## Azerbaijan Turkish Philosophical and Social Intellectual History XIX - XX Centuries

### Abstract

*Azerbaijani Turkish Philosophical and Social Intellectual History, XIX-XX Centuries*, takes its place in the history of literature as a part of the efforts to build a Turkish philosophy that takes its roots from this accumulation and is formed with the consciousness of self. This work, which examines the intellectual movements that constitute the Azerbaijani-Turkish identity in the Azerbaijani geography and the founders and advocates of these movements, justifies the argument that the roots of the self-identity of the Azerbaijani people, who have been exposed to cultural complexities due to political reasons, are linked to Turkish history. The philosophical study of Azerbaijani/Turkish culture, which represents the piece, is an important service for the History of Turkish Philosophy, as the studies of the history of Turkish philosophy are being studied in a holistic and disciplined manner. Turkey Turkish pressed for the work in this direction, in academia to discuss the necessity of our country shows itself.

**Keywords:** Faik Elekberli, Azerbaijani, Turkish Philosophy, Social and Intellectual History, M. Emin Resulzade.



### Giriş

Elekberli'nin eserini değerlendirmeye geçmeden önce birkaç hususu belirtmek gerekir. Bu yazı bir kitap kritiğinden daha çok, eser hakkında bir değerlendirme ve Türkiye'deki ilgili çevrelerin dikkatini çekmeyi amaçlamaktadır. Öncelikle eserin Azerbaycan Türkçesi ile yazılmış olması dolayısıyla Türkiye Türkçesinin imla ve yazım kurallarından farklı olması doğaldır. Alıntılarda metnin aslına sadık kalınmıştır. İkinci olarak eseri okumaya başladığımızda, bazı kelimeleri anlayamamız da, sürekli konuşan Azerbaycan Türk'ü bir 'ilim işçisi' ile tanıştığımızı fark edersiniz. Diğer yandan eser, sadece felsefeciler için değil, diğer bazı sosyal bilimler alanında çalışanlar için de önemli bir kaynak olma

özellği taşımaktadır. Bu eserin Türkiye Türkçesi ile de yayımlanmasını dilemeliyiz.

Azerbaycan AMEA Felsefe Enstitüsü Felsefe bölümünde görev yapan Doç. Dr. Faik Elekberli'nin, ilk cildi 2018'de, ikinci cildi de 2020 yılında yayımlanan "*Azerbaycan Türk Felsefi ve İctimai Fikir Tarihi XIX – XX Asırlar*" adlı eseri XIX. ve XX. yüzyılları ayrı ayrı ciltlerde ele alıyor. XIX. Yüzyıl çerçevesinde incelemelerden meydana gelen I. ciltte, Azerbaycan coğrafyasındaki siyasi ve ilmi ortam hakkında bilgiler incelenmekle birlikte, yüzyılın düşünür ve ilim insanları hakkında bilgiler de veriliyor. XX. yüzyıl incelemesiyle çerçeveselenen II. ciltte ise, ilk ciltte açıklanan siyasi ve ilmi ortamların iyiden iyiye biçimlenmesiyle ortaya çıkan görüşlere ve bu görüşleri hem meydana getiren hem de savunan kişiler üzerine yoğunlaşıyor.

Dört ciltlik bir eser olarak tamamlanması planlanan ve bu ciltlerin nitelikli bilgilerle donanacağı eldeki verilerden anlaşılan bu eserlerin henüz ilk iki cildi yayımlanmıştır. Azerbaycan felsefe tarihinin XIX. ve XX. asırlarını ele alan eserin üçüncü ve dördüncü ciltlerinin, saha araştırmasını içeren ilk iki cildin haber verdiği derinlik ve zenginlikte olması beklentimizi kamçulamaktadır. *Azerbaycan Türk Felsefi ve İctimai Fikir Tarihi XIX – XX Asırlar* adlı eserin ilk iki cildinin yayımlanmasının ardından Azerbaycan ilim dünyası ve enstitü çevrelerince ilgi görmesi ve kabul edilmesi de bunun bir göstergesidir. İlginin önemli sebeplerinden bir tanesi de Azerbaycan coğrafyasındaki felsefe çalışmalarının Türk felsefesinin bir parçasını oluşturmasıdır. Bu parçalar tamamlandığında hem Türk felsefe ve düşünce tarihi bütünlüklü bir biçimde derlenmiş olacak hem de bu sahanın en büyük sözlük ve atlası için de önemli bir kaynak olma özelliği kazanacaktır. Bu esere Türkiye'nin akademik çevrelerince de ilgi ve alaka gösterileceğini kanaatindeyiz.

Faik Elekberli, *Azerbaycan Türk Felsefi ve İctimai Fikir Tarihi XIX – XX Asırlar* eserinin aslen Türk felsefesi hakkında veriler ortaya koymak amacıyla yazıldığını birinci cildin giriş bölümünde açık bir şekilde belirtiyor. Elekberli, giriş bölümünde Azerbaycan halkının birden fazla halkın karışımı ile oluşmuş bir halk olduğu ve bu karışım halkın da "melez" bir kültüre sahip olduğu fikrine haklı bir

itirazda bulunuyor. Azerbaycan halkının hem siyasi hem de kültürel birikiminin Türk siyasi ve kültürel birikimine dayandığının altını çiziyor. Ona göre Azerbaycan halkının geçmişte Sovyetler Birliği dönemlerinde yapıldığı gibi, İran, Kafkas ve Türk milletlerinin birleşiminden meydana geldiği tezini reddediyor. Çünkü bu kabulle yola çıkıldığında felsefe araştırmalarını bütünlüklü bir şekilde yapmak mümkün değildir. Yazara göre doğrudan yanlış temellendirmelere dayanan bu önermeyle yola çıkılarak yapılacak bir felsefi soruşturma Azerbaycan halkına ait felsefi birikimi ortaya koymaktan uzak sonuçlar doğuracaktır. Doğru olan, Azerbaycan devleti içerisinde İran ve Kafkas milletlerine mensup insanların bulunduğu kabulü ile birlikte, Azerbaycan fikir tarihinin temelinde dayandığı noktanın Türk Felsefesi olduğudur.

### I. Cild Hakkında Bazı Değerlendirmeler

Bu doğrultuda Elekberli eserinin ilk cildinde Azerbaycan Türk felsefi ve içtimai fikir tarihinin ortaya çıkış yollarını üç bölümde inceler:

1- Azerbaycan'da Şark-İslam-Türk Medeniyeti ve Felsefesinin Devamı: Skolastik felsefeden dünyevi felsefeye, dini tefekkürden dünyevi tefekküre dönüş: Abbaskulu Ağa Bakıhanov, Zeynalabdin Şirvani, Kasım bey Zakir, Mir Möhsün Nevvab, Seyid Ebulkasım Nebati, Heyran Khanim, Abuturab Ahundoğlu, Mir Hemze Nigari ve başkaları.

2- Azerbaycan'da Garp Avrupa medeniyeti ve felsefesinin teşekkülü: Ayrupacılık tesirinden radikal inkılapçı felsefeye doğru: Mirze Şefi Vazeh, Tahire Kürretul – Eyn, Mirze Mehemed Eli Kazım Bey, Mirze Feteli Ahundzade, Necef Bey Vezirov, Zenalabdin Marağalı ve başkaları.

3- Azerbaycan'da Şark-İslam-Türk medeniyeti ve Garp Avrupa medeniyetinin sentezi problemi ve çözüm yolları: Cemaleddin Efkanî, Hasan bey Zerdabi, Seyid Ezim Şirvani, Mirze Abdurrehim Talıbzade ve başkaları.

I.ciltte Azerbaycan Türk mütefekkirlerinin Şark medeniyeti ile bağlılığı incelenmektedir. Burada Şark medeniyeti olarak belirtilenin İslam medeniyeti ile Türk medeniyeti olduğu açıktır. Yazara göre XVIII. yüzyılın sonları ve XIX. yüzyılın başlarından itibaren Azerbaycan Türk düşünürlerinin dini-felsefi meselelerden daha çok siyasi problemlerle ilgileniyor olması tercihen oluşmuş bir durum değildir. Elekberli bu durumun nedeni olarak, bu yüzyıllara dek Müslüman halkların tabi oldukları devletlerin fikir dünyası veya doğrudan felsefeye ilgisiz davranmalarını göstermektedir. Buradan doğrudan anlaşılmanın Müslüman kültürünün derin geçmişinin eski devirlerinin kastedilmediğini belirtmeliyiz. Yazar, bu kültürel birikimi bir kenara itmiyor, yalnızca sınırlarını çizdiği yüzyıllardaki durumu belirtiyor ki bu noktada tüm alan temsilcilerinin hemfikir olduğu da bilinmektedir. Elekberli'ye göre de XIX. yüzyıla kadar Müslüman devletlerin felsefi yaklaşıma ilgisiz olduğu, Batı devletlerinin ise bu alanda çalışmalarda titizlikle ilerlediği bilinmektedir. Yine de tüm Müslüman ülkelerin içerisinde hepsinden daha büyük ekonomik ve siyasi zenginliğe sahip olan Osmanlı ve Kaçar devletlerinin, diğer Müslüman devletlerin Batı karşısındaki bu gerilemesi karşısında Batı'dan yaptıkları siyasi, sosyal, felsefi vb. yayınlarla bu yarışın içerisinde kalmaya çalışmışlardır. Bu amaçla, çağın savaş teknolojisi, iktisat ve teknolojinin diğer gelişmelerini de yakından takip etmek istemişlerdir. Azerbaycan Türk felsefi ve içtimai fikir hayatında bu sebepledir ki, Bakıhanov'un, Zakir'in, Vazeh'in, Nigarin'in,

Nevvab'ın, Ahundoğlu'nun ve başka mütefekkirlerin fikir dünyalarında felsefenin çağdaş soruları ile yakın görüşleri önemli yer tutabilmiştir.

Yazarın üzerinde durduğu bir başka önemli husus ise, Azerbaycan'da Şark-İslam-Türk medeniyeti ve felsefesinin temsilcileri (Bakıkanov, Şirvani, Zakir, Nevvab, Nebati, Ahundoğlu, Nigari vd.) arasında skolâstik felsefeden ve dini tefekkürden dünyevi felsefeye dönüşte önemli farklılıkların kaçınılmaz oluşudur. Aslında XIX. asırda Azerbaycan Türk medeniyetinin ve felsefesinin oluşmasında skolâstik felsefeden dünyevi felsefeye geçişte ortaya çıkan farklılıklar, Azerbaycan Türk felsefi düşüncesinin yeni bir aşamaya gelmesinin temelini de oluşturmuştur. Bütün bunlar Azerbaycan Türk felsefi ve içtimai düşüncesinde skolâstik felsefi tefekkürden dünyevi felsefi düşünceye geçmesinde de ilk rol oynayan görüş olma özelliğini taşımaktadır.

Elekberli'ye göre Azerbaycan'da XVIII. yüzyılın sonları ve XIX. yüzyılın başlarında meydana gelmiş felsefi inkişaf yollarından bir tanesi de, Garp-Avrupa medeniyeti ve felsefesinin etkisi ile ilintili radikal-inkılapçı felsefe hareketidir. Azerbaycan Türk felsefi ve içtimai fikir tarihinde bu felsefi düşünceyi savunanlar Mirze Şefi Vazeh, Tahire Zerintac, Kürretul-Eyn, Mirze Mehemed Eli Kazım Bey, Mirze Feteli Ahundzade, Necef Bey Vezirov, Zeynelabdin Marağalı gibi düşünürlerdir. Bunlar, bir yandan Şark-İslam-Türk felsefesinden itirazla birlikte beslendikleri gibi, Batı felsefesinden de kayıtsız ve şartsız faydalanmışlar ve onu sahiplenmişlerdir. Özellikle Ahundzade'nin, Kazım Bey'in, Marağalı'nın milli ve dini değerlere mesafeli yaklaşımları, Batı medeniyetine ise râm olmalarının Azerbaycan Türk felsefi düşüncesi için iyi sonuçlar doğurmadığı konusunda Elekberli şunları söylüyor:

*“Elbette, ümumilikde götürdükdde onların dünyagörüşleri de Azerbaycan Türk felsefi ve ictimai fikir tarihinin teklif hissesidir, bu anlamda bu ve ya diger derecede milli felsefi fikir tarihimizde de müeyyen payları vardır. Ancak o da bir hekikettir ki, Akundzade ve Marağalı Kerb medeniyetine, o cümleden İranchılığa ifrat aludeçilikleri neticesinde Türk olmalarına bakmayarak özlerini Farsdilli müselman elan etdikleri halda, Kazımbey ve Kürretül-Eyn ise İslam dininden imtina ederek uygun olarak hristianlığa ve babiliye üz tumuşlar. Elbette, bu zaman o da iddia oluna biler ki, onların sonralar öz etnik menşeleri ile bağıli ferklı fikirler söylemeleri ya da yeni dini kimlik kabul etmeleri felsefe ya da ictimai fikir tarihi anlamında müzakire obyektı olmamalıdır. Bizce, mesele heç de bu keder sade deyildir. Her halda istenilen felsefi ve ictimai dünya görüşün temelinde milli özünüderk ve dini özünüderk de mühüm yeri tutur. Bu anlamda Akundzade, Kazımbey, Marağalı, Kürretül-Eyn kimi mütefekkirlerimizin milli kimlik ve dini kimlik meselesinde sonralar geldikleri kenaelter bu ve ya diger derecede hem de dünyagörüşlerindeki ziddiyetlerin mehsulu idi. Hüsüsile de, Kerb medeniyetinin (o cümleden Rus-Slavyan, Hind-İran medeniyetinin) milli ve dini kimlik meselesinde onların dünyagörüşlerine tesiri göz önündedir”.*(I. Cilt,s.499)

On dokuzuncu yüzyılda Azerbaycan Türk felsefi ve içtimai düşüncesini aslından önceki iki meydana gelme biçimi ile kıyasladığımızda, daha fazla bir biçimde etkisini gösteren, Şark-İslam-Türk medeniyeti ile Garp-Avrupa medeniyeti arasında ortak noktaları tespit eden sentez bir medeniyet fikridir. Dünyevi felsefeye geçişte bu sentezin zorunluluğunu savunan düşünürler (C. Efkani, Hesin Bey Zerdabi, Seyid Ezim Şirvani, Mirze Ebdürrehim Talibzade, E. Gorani ), bu sentezin



milli medeniyetin ifadesinde faydalı olacağı fikrini savunmuşlardır. Faik Elekberli şöyle ifade ediyor:

*“Her halde Efkaniler, Zerdabiler, Talıbzadeler birinci ve ikinci inkişaf yollarından farklı olarak bezi meselelerde orta ve daha rasyonel yolu tutmağı bacarmışlar. Bu felsefi inkişaf yolunda “orta” ya da mötedil olarak başa düşüdüyümüz mesele, hem İslam-Şerk medeniyetine, hem de Kerb medeniyetine münasibetde ideallaşdırmalardan, ifratçılıktan yan kaçılmasıdır. Eyni zamanda, burada esasen iki farklı medeniyet arasındaki ziddiyetlerden çok okşar cehetlerin tapılması ve milli-dini hüsusiyyetlere zidd olmayacağı tekdirdir her hansı müsbet cehetlerin kabul olunmasının mümkünliyi idi. Bunula yanaşı, bu felsefi inkişaf yolunda “rasyonel” olarak gördüyümüz mesele ise, her iki medeniyete münasibetde her bir şeyi ağ ya da kara rengde görmekten el çekib zamanenin şartlarını de nezere almakla müselman halklarına daha inandırıcı ve obyektiv bir ketti ortaya koymak idi”. (I. Cilt, s.500).*

Yazarın bu konu hakkında görüşünden anladığımız şey, Azerbaycan Türk felsefi ve içtimai fikir hareketinin meydana gelme sürecinde en doğru yol, bu sentez düşüncenin izlediği yol olmuştur. Ona göre bu sentez Azerbaycan coğrafyasında kültürel ve felsefi düşünce ürünlerinin yerelden evrensel uzanan yolculuğunda sağlam bir ifade imkanı sağlamıştır. XX. yüzyıldan itibaren Azerbaycan Türk felsefi düşüncesinin temsilcilerinden Hüseyinzade, Resulzade, Topçubaşı, Yusifbeyli, Ağaoğlu da bu sentez fikrini devam ettirerek gelişmesini sağlamışlardır. Yine de Azerbaycan’da diğer iki görüş için de ciddi savunucular her daim olmuştur.

## II. Cild Hakkında Bazı Değerlendirmeler

*Azerbaycan Türk Felsefi ve İçtimai Fikir Tarihi XIX – XX Asırlar* eserinin ikinci cildinde Elekberli, XX. yüzyıl Kuzey Azerbaycan Türk felsefi düşüncesinin meydana gelme yollarını ve bu felsefi düşüncenin tanınmış Azerbaycan Türk düşünürlerinin görüşlerini incelemiştir. Kuzey Azerbaycan Türk felsefi ve içtimai düşünce tarihinin ortaya çıkma yollarını, ilk ciltte izlediği yolu devam ettirerek, üç bölümde sorgulamıştır.

1- Milli-Demokratik ve Siyasi-Felsefi İdeoloji Cereyanları: Türkçülük/Azerbaycancılık, Muasırlık ve İslamcılık (E. Hüseyinzade, E. Ağaoğlu, M. E. Resulzade, F. B. Köçerli, E. Tobçubaşov, M. B. Mehemmedzade, Ü. Hacıbeyli, N. Yusifbeyli, H. Baykara vd.)

2- Marksizm-Leninizm İdeolojisi: Milli Temayülcülük ve Beynelminelcilik (N.Nerimanov, S. M. Efendiyev, R. Ahundov, H. Hüseyinov, C. Nağıyev vd.)

3- Milli Maarifçilik Felsefesi: Realizm ve Romantizm (C. Memmedkuluzade, Ö. F. Nemanzade, M. E. Sabir, H. Cavid, A. Şaik, A. Segget, M. Hadi vd.)

Eserin II. cildini oluşturan bu bölümde XX. yüzyılın Kuzey Azerbaycan Türk düşünürlerinin görüşleri çerçevesinde dört problem üzerinde durulmuş ve bu problemlerin felsefi yönleri araştırılmıştır. Bu problemler; Türklük, İslamlık, Marksizm ve İnsanlık (hümanizm/beynelmillecilik) problemleridir.

Yazara göre, Türklük veya Türk dünyagörüşü birçoklarının şimdiye kadar zihinlerimizde yer ettiği gibi sadece bir milliyet ya da milliyetçilik meselesi değildir. Yazar konuyu şu cümlelerle açıklığa kavuşturmayı amaçlıyor:

*“Türklük özü felsefi bir dünyagörüş olmakla ideyadır, telimdir, mefkuredir. Bizce, bunu bir keder dolğun formada M.E.Resulzade ‘Azerbaycan şairi Nizami’ eserinde ifade ede bilmiştir. Yeni Nizami Gencelinin sözü ile, Resulzade de ifade etmiştir ki, eslinde Türklük her şeyden önce bir Türk felsefesi v  Türk dünyagörüşüdür. Elbette, Resulzadeden önce Eli bey Hüseynzdenin Türk, ya da Turan felsefesine aid çalışmalarını da katiyyen gözardı ede bilmerik. Hüseynzadenin çok büyük ustalıklı İslamlık felsefesi ile yanaşı Türklük/Turançılık felsefesini yeniden gündeme getirmesinde rolü evezsizdir. Onlarla yanaşı, Türk felsefesini ifade edenler arasında Ehmed bey Ağaoğlu, Mirze Bala Mehemedzade, Hüseyñ Cavid, Abdulla Şaik v  başka bilgilerimizin de mühüm rolü olmuştur. Mehz Hüseynzadelerin, R sulzadelerin, Ağaoğluların, Cavidlerin, Şaiklerin v  başkalarının verdikleri misilsiz emek sayesinde son eslerde unutulmuş Türk felsefesi, Tanrıçılık felsefesi, Türk dünyagörüşü ortaya koyulmuş, onun milliyetçiliyin, milletçiliyin, İslamçılığın ve diğ r ideyaların kölgesinde kalmasına yol verilmemiştir” (II. Cilt,s.854).*

Elekberli, bu düşünürlerin devamı olan kişilerin onlardan aldıkları bilgilerle Türk felsefesini tümüyle ortaya koyamamış olmalarını bir problem olarak belirtmektedir. Ona göre Türk felsefesini tanımlayabilmek ve evrensel anlamda sunabilmek için öncelikle Türklüğü dinlerle birlikte anmaktan çok, dinlerle anılmasını da kapsayacak şumüllü bir tanımlama yapmak zorundayız. Bu durum dinleri bir kenara atmak olmadığı gibi, yazara göre, bedenın taşıdığı kanı öncelikle tanımlamak işimizi de kolaylaştıracaktır. Türklüğü sadece İslamla veya Hıristiyanlıkla birlikte anıyor olmak, bu dinlerin meydana çıkışından önce Türklük dediğimiz kavramın geçerliliğini yitirmesini sağlayacaktır. Elekberli, durumun böyle olmadığını kanıtlamak için XX. yüzyıl Azerbaycan Türk düşünürlerinin eserlerini okumak yeterlidir iddiasındadır.

Yazarın belirttiğı dört problemden ikincisi olan İslamlık ideolojisine gelince, yazara göre, İslam dininin her devrinin şartlarına göre değerlendirilip ondan yenilikler yapılması zorunluluğı, XX. yüzyıl Azerbaycan Türk aydınlarının emeğı sayesinde zihinlerde hayli yer etmiş bir meseledir. Özellikle XIX. asırda bu doğrultuda fikirler vermeye başlamış olan C. Efkani’nin, H. Zerdabin’in ve başka birçok bilgenin görüşlerini onlarla aynı ve gelişmiş bir doğrultuda tamamlayan Hüseynzade, Ağaoğlu Resulzade, Mehemedzade, Cavid gibi düşünürler Azerbaycan’da İslamlık konusunda tartışmaya çok da mahal vermeyecek görüşlerle bu fikri yürütmüşlerdir.

Azerbaycan’da Türklük ve İslamlık ideolojilerinin ardından Marksizm düşüncesi de, Azerbaycan Türk düşünürlerin bir bölümü tarafından özümşenerek bu alanda görüşler ortaya konmuştur:

*“Her halde İslamlıkla sosyal-demokratiya, türklükle sosyal-demokratiya arasında okşarlıklar ve ziddiyetleri ortaya koymağa çalışanlar yine de Hüseynzadeler, Ağaoğlular, Resulzadeler, Nerimanovlar idiler. Bizce, sosyal-demokratiyanın dini ve milli özünemeksusluklarla uzlaşdırılması meselesinde daha çok uğurlu yol cızan M.E.Resulzade olmuştur. Onun milli hemreylık (solidarizm) ideyası ile bağılı düşünceleri marksizmle bağılı geldiği mülahizelerin yekunu idi. Eyni zamanda, E.Hüseynzade ve E.Ağaoğlu da bu ve ya diğ r formada Marksın ideyalarına bağılı, yeni rus bolşevizminden uzak sosyal-demokratiya hakkında geldikleri kenetler daha rasyonel karakter taşımuştur. Ancak marksizmin ister dinlere, isterse de milletlere münasibetde ifratlaşdırılması, üstelik aile deyerlerine*

*münasibetdeki nöksanları onlar tarafından birmenali şekilde kabul edilmemiştir”.* (II. Cilt, s.858).

Yazara göre dinleri, milliyetleri ve sınıfları ortadan kaldırıp yeni bir eşit toplum oluşturacağı savıyla hareket eden Marksizm’i savunan Azerbaycan Türk düşünürlerinin görüşleri, tarihsel süreç içerisinde yaşanan siyasal çalkantılarla birlikte geçerliliğini yitirmiştir. Fakat yine de yazar, bu düşünceyi savunan düşünürlerin görüşlerinin de Azerbaycan Türk felsefesi için önemli bir yer tuttuğunun altını çizer. Azerbaycan halkının geleceği için diğer ideolojiler gibi bu düşünceden de beslenilecek noktalar olduğunu belirtir.

Azerbaycan Türk felsefi ve ictimai fikir hareketlerinin XX. yüzyıldaki ideolojik problemlerinden bir tanesini de, yazara göre, İnsanlık Felsefesi olarak tanımlamak gerekmektedir. İnsanlık Felsefesi Azerbaycan Türk aydınları için bir kırmızı çizgi üzerinde ortaya çıkmıştır. Ona göre ister ütopyik, isterse realist anlamda insanlık problemlerine yaklaşırken Azerbaycan Türk düşünürleri önceliği ideolojik fikirlerine vererek görüş bildirmişlerdir. Şöyle açıklıyor:

*“Doğrudur, onlar İnsanlık teliminden behs ederken ister-istemeyen bezen yine de yukarıda adını çektiğimiz ideyaların tesirine meruz kalmışlar. Yahud da deye bilirik ki, bezi aydınlarımız için İnsanlık felsefesini ifade etmek için tezahür bakımından hemin ideyalardan istifade etmek kalkan rolunu da oynamıştır. Hüsüsile de insanlıkla bağlı düşüncelerini ifade ederken onu islamlıkla, sosial-demokratiya ile peredlemek kimi elementler de az deyildir. Bu da ondan ireli gelirdi ki, ne esrlerden beri insanların şuurunda derin iz burakmış islamlığı (elece de ona bağlı mezhepleri), ne de dünyanı heyli derecede silkeleyen marksizmi (hüsüsile de eger o dövletin hakim siyasetidirse) göz ardı edib, azad şekilde İnsanlık felsefesinden behs etmek mümkün deyildi. Sadece, burada ince bir mekam var idi ki, mütefekkirlerimiz çar Rusiyası ve Azerbaycan Cümhuriyeti dövründe hetta, Sovet Azerbaycanının ilk dövrlerinde İnsanlık felsefesinden behs ederken islamlığa, türklüye münasibetde hasas olmağı nezere alıb, marksizme ve diğer Kerb ideyalarına ise serbest şekilde tenkidi yanaşdıkları halda, 27 aprel işğaldan sonra veziyyet yavaş-yavaş islamlığın, türklüyün eleyhine çevrilerek, esas üstünlük marksizm-leninizme verilmiştir”.* (II. Cilt, s. 860).

Azerbaycan Türk Felsefi ve İctimai Fikir Tarihi XIX – XX Asırlar adlı eser felsefe alanında henüz emekleme aşamasında olan Türk bilim dünyası için önemli bir atılım sayılmalıdır. Felsefi bir eser ve Türk kültür tarihinin bir parçası olan Azerbaycan’ın bir dönemini kapsıyor olması bakımından da medeniyet meselemize atılmış önemli bir imza ve Azerbaycandan esaslı bir katkıdır. Türk dünyasının diğer ülkelerinde yaşayan felsefe araştırmacıları için de bu anlamda ateşleyici ve öncü olma özelliği taşımaktadır. Zira Türk Felsefesi çalışmaları, sonunda bir bütünü oluşturacak parçaların anlamlı şekilde ortaya çıkmasıyla mümkün olacaktır.

Faik Elekberli, bütüncül Türk Felsefesi çalışmalarına Azerbaycan coğrafyasının kültürel birikimini ortaya çıkararak, destek oluyor. Aynı zamanda eserin, Azerbaycan tarihini de felsefi bir araştırma neticesinde ele aldığı kadarıyla ortaya koyuyor. Bu vesile ile bir eksikliğimizin de farkına vardığımızı ifade etmiş olalım: ortak bir alfabe hayalimizden asla vazgeçmeden, Türk dünyası kültür coğrafyasının tamamının kullandığı alfabelerle hazırlanan, Türk Felsefe ve Sosyal Bilimler Sözlüğü’nün felsefe ve bilim hayatımız için büyük bir ihtiyaç olduğu görülmüştür. Değerli dostum ve meslektaşımız Elekberli’nin Türk felsefe ve sosyal

bilimler alanındaki çalışmalarında muvaffakiyetler dilerken, bu çalışmalarının hız kesmeden devam etmesini beklediğimizi de ifade etmeliyiz.

#### **Yazarın Diğer Kitapları**

1- Mehmet Emin Resulzade'nin Dünya Görüşü, (2007), Bakı, Elm. Bu eser 2014 yılında Buğra yayınevi tarafından Konya'da yayımlanmıştır.

2- Milli İdeoloji Problemine Tarihi- Felsefi Bakış, (2011), I. Cilt, Bakü, İlm ve Tahsil Yayınları.

3- Milli İdeoloji Problemine Tarihi- Felsefi Bakış, (2014), II. Cilt, Bakü, İlm ve Tahsil Yayınları.

4-Turan Uygarlığına Giriş: Turan Mefkuresi ve Turancılık, (2020), Astana Yayınları, Türkiye Türkçesine çeviren. Alpaslan Demir.

**Bağımlılık ve Din Nöropsikolojik Bir Yaklaşım**

**Orhan GÜRSU**

**İstanbul 2018, Dem Yayınları 1. Baskı, 404 s, ISBN: 978-605-4036-91-2**

Addiction and Religion A Neuropsychological Approach

**Ali Albayrak**

Doç. Dr., Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalı  
Öğretim Üyesi, [alialbayrak@akdeniz.edu.tr](mailto:alialbayrak@akdeniz.edu.tr), <http://orcid.org/0000-0003-0558-2612>

<b>Makale Bilgisi</b>	<b>Article Information</b>
<b>Makale Türü – ArticleType</b>	Kitap İncelemesi / Book Review
<b>Geliş Tarihi – DateReceived</b>	27Ekim / October2020
<b>Kabul Tarihi – DateAccepted</b>	26 Aralık / December 2020
<b>Yayın Tarihi – DatePublished</b>	30 Aralık / December 2020
<b>Yayın Sezonu</b>	Ekim – Kasım – Aralık
<b>PubDateSeason</b>	October – November – December

**Atıf / Cite as:** Albayrak, Ali, Bağımlılık ve Din Nöropsikolojik Bir Yaklaşım/  
Addiction and Religion A Neuropsychological Approach. tarr: Turkish Academic  
Research Review, 5 (4), 716-722.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal  
içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees  
and confirmed to include no plagiarism. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr>

**Copyright** © Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University,  
Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey. All rights reserved.

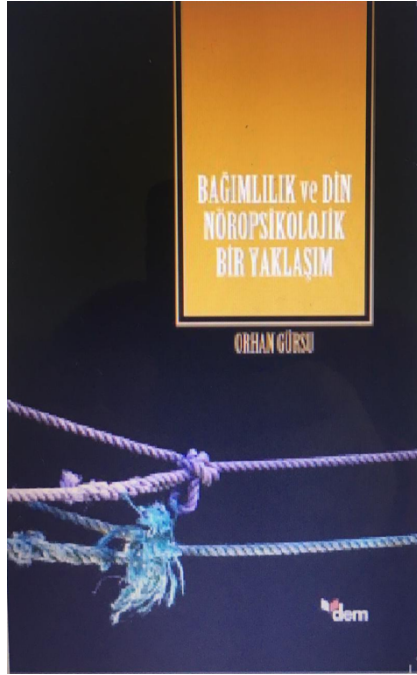


## Bağımlılık ve Din Nöropsikolojik Bir Yaklaşım

Orhan GÜRSU

İstanbul 2018, Dem Yayınları 1. Baskı, 404 s, ISBN: 978-605-4036-91-2

Ali Albayrak



Günümüz toplumları, modernleşme, sanayileşme, teknolojik gelişme ve değişmelerin hızlı bir şekilde gerçekleştiği bir dönemi yaşarlarken aynı zamanda işsizlik, değerlerdeki aşınma, aile sorunları, ekonomik problemler, sosyal destek yoksunluğu, güvensizlik ve ahlaki yozlaşma gibi problemleri de yine aynı hızla yaşamaktadır. Bu problemlerle karşı karşıya kalan bireyler farklı arayışlara yönelebilmektedirler. Hızlı değişen ve gelişen günümüz dünyasında bağımlılığın, her geçen gün artan, sadece bireyi değil toplumun her kesimini etkileyen büyük ve önemli bir problem haline geldiği görülmektedir.<sup>1</sup> Bu önemli ve büyük problem farklı disiplinlerde pek çok araştırmacı tarafından ele alınmış ve alınmaya devam edecektir. Orhan Gürsu da tanıtımı yapılan kitapta hem birey hem de toplum açısından son derece önemli olan bu problemi araştırmaktadır.

*Bağımlılık ve Din Nöropsikolojik Bir Yaklaşım* adlı bu çalışma, önsöz, giriş, beş bölüm, sonuç, öneriler ve kaynakçadan oluşmaktadır.

Yazar çalışmanın önsözünde 25 yılın üzerinde bağımlı bireylerle (çalışmanın yazarı kendisini de 25 yıllık sigara bağımlısı olarak bu kategoride değerlendirmektedir.) yaptığı çalışmalardan ve konuyla ilgili karşılaştığı güçlüklerden samimi ve akıcı bir üslup kullanarak bahsetmektedir. Önsözde bağımlı bireylerin anlaşılmasında nöropsikoloji biliminin sunduğu imkanlar kısaca ele alınmış ve çalışmanın bağımlılık, din ve nöropsikoloji etrafında şekillendiği ifade edilmiştir.

Yazar giriş bölümünde bağımlılık ile ilgili farklı tanımlamalarda bulunduktan sonra, geleneksel bağımlılıktan ve günümüzde karşılaşılan bağımlılık türlerinden bahsetmiş, yeni bağımlılık türlerinin ortaya çıkmasında popüler kültürün,

<sup>1</sup> Vehbi Ünal, “Sosyal Bir Sorun Olarak Alkol/Madde Ve Teknoloji/Dijital Bağımlılığı”, Sosyal Sorunlarda Güncel Tartışmalar, Edt. Yılmaz Daşlı, Ankara 2019, s. 269.

tüketim toplumunun ve teknolojik gelişmeler başta olmak üzere pek çok faktörün etkilerine değinmiştir. Yine bu bölümde internet, cep telefonu ve cinsel bağımlılık türlerinden söz edilmiş, davranışsal madde bağımlılıklarıyla ilgili Türkiye İstatistik Kurumu'nun verileri paylaşılmıştır. Bu kısım içerisinde araştırmacının amacı, önemi, yöntem ve teknikleriyle ilgili bilgilere de yer verilmiştir.

Birinci bölümde ise, bağımlılığın ne olduğu, tanımı, ölçütleri, türleri ve bağımlılığın oluşumuna dair kuramlara yer verilmiştir. Bu bölümde, *bir şeyi yoğun bir şekilde arzulama, kullanım üzerinde kontrolü kaybetme ve olumsuz neticelerine rağmen dahil olduğu şeye devam etme* olarak tanımlanan (s. 31) bağımlılık kavramı iki şekilde incelenmiştir: 1. Madde Bağımlılığı, 2. Davranışsal Bağımlılık. Kitapta madde bağımlılığı, bireyin madde kullanımı sonucunda ortaya çıkacak olan zihinsel, davranışsal ve psikolojik semptomları bilmesine rağmen o maddeyi kullanmaya devam etmesi olarak tarif edilmiştir. Davranışsal bağımlılık ise daha çok bir maddeye bağımlılık olmamasına karşın madde arayışı içeren davranışların patolojik kullanım özelliklerinde görülen bulgularla ilişkili olduğu bağımlılık durumu şeklinde tanımlanmıştır (s. 32).

Bağımlılık türleri başlığı altında daha çok sosyal hayatta karşılaşılan belli başlı bağımlılık çeşitleri sigara, alkol, madde, kumar ve teknoloji (televizyon, cep telefonu, sosyal medya ve pornografi içeren internet) bağımlılığı incelenmiştir.

Bölüm içerisinde bağımlılığın kökenine ilişkin kuramlar üzerinde de durulmuş, bağımlılığın psikolojik nedenleri anlaşılmasına çalışılmıştır. Bölümde bağımlılık kuramlarının araştırma konusu ve problemiyle ilgili olanları üzerinde gerektiği kadar durulmuş, söz konusu kuramlara yüzeysel bir şekilde değinilmiştir. (s. 81).

İkinci bölümde din ve bağımlılık konusu ele alınmıştır. Bağımlılığa dinin bakışı, genelde ve İslam özelinde konu bağımlılık din ilişkisi şeklinde incelenmiştir. Bağımlılık türlerinin din ile olan ilişkileri ortaya konmuş, İslam dininin bağımlı bireylere yönelik bakışı Kur'an ve hadislerden hareketle ele alınmıştır. Bölüm içerisinde nefis ve bağımlılık ilişkisine de değinilerek konuya farklı bir boyut kazandırılmıştır. *“Mü'min erkeklere söyle, gözlerini haramdan sakınsınlar ve iffetlerini korusunlar. Bu onlar için daha arındırıcıdır. Allah onların bütün yaptıklarından haberdardır (24/30).”* ayetiyle ilgili olarak bazı müfessir ve bilim insanlarının görüşlerini naklettikten sonra, yazarın *“Ayet, mü'minlerin fiziksel yaşantısı kadar duyuşsal yaşantılarını da kontrol altında tutmalarını salık vermektedir. Bu emrin yerine getirilmesi iç disiplinin, oto kontrolün gelişmesi için bir fırsat sunmaktadır”* ifadesinin önemli bir tespit olduğu düşünülmektedir. Kur'an ayetlerinden sonra yazar, Hz. Peygamber'in bağımlılıklara yönelik mesajları üzerinde de durmuş ve konuyla ilgili analizler yapmıştır (s. 122).

Üçüncü bölümde ise bağımlılıkların merkezi olan insan beyninin işleyişi ve nöropsikolojinin ne olduğu sorusuna cevap aranmış, bağımlılığın nasıl oluştuğunu gösterebilmek için insan beyninin nöroanatomik ve nörokimyasal yapısı üzerinde durulmuştur. Öncelikle nöropsikolojinin tanımı ve geçirdiği tarihi süreç incelenmiş, hem dünya ölçeğinde hem de İslam dünyasında konu ile ilgili çalışmalara değinilmiştir. Daha sonra beynin nöroanatomik yapısı başlığı altında sinir sistemi, beyin lobları konusu teferruatlı bir şekilde incelenmiş, beyin nörokimyasal yapısı, dopamin, serotonin, norepinefrin, oksitosin, melatonin, gama aminobütirik asit ve nöropeptidlerin bağımlılıkla ilişkileri tespit edilmiştir. Bölümde son olarak, geçmişte cevabı bulunamayan ya da kapalı olan birçok konunun aydınlatılmasını sağlayan

nörogörüntüleme teknikleri hakkında bilgi verilmiştir. Bu konuda kullanılan nörogörüntüleme cihazları Pozitron Emisyon Tomografisi (PET), Fonksiyonel Manyetik Rezonans (FMRI), Elektroensefalografi (EEG), Bilgisayarlı Beyin Tomografisi (BBT), Manyetik Rezonans Görüntüleme (MRI) ve Tek Fotonlu Bilgisayarlı Emisyon Tomografisi (SPECT) gibi aygıtlar ve işlevleri üzerinde durulmuştur.

Dördüncü bölümde Nöropsikoloji ve Bağımlılık başlığı altında, bağımlılık sürecinde beyin yapısı ve kimyasallarının oynadığı rol üzerinde durulmuştur. Yazar tarafından, Nöropsikoloji ve Bağımlılık İlişkisi başlığında modern dünyanın yetiştirdiği doyumsuz insan tipinden bahsedilmiş ve çağımızda bütün bireylerin potansiyel bağımlı adayları arasında oldukları gerçeği hatırlatılmıştır. Gürsu, davranışsal bağımlılıklarla kimyasal bağımlılıklar arasındaki benzerliklere de dikkat çekmiş ve her iki durumda da bağımlılık etkisini yaratan dürtünün, beyin tarafından yönetildiğinin altını çizmiştir.

Yazar, Beyin ve Bağımlılık İlişkisi başlığında, “Neden bağımlı oluyoruz? Bağımlılık insanı neden bu kadar etkiliyor? Neden bu süreç özellikle insanoğlunda daha sık görülüyor?” gibi bağımlılığın tabiatını anlamaya ve anlamlandırmaya çalışan bilim insanlarının ilgisini çeken temel sorular üzerinde durmaktadır.

Dopamin ve Dopaminerjik Sistem, başlığında da mutluluk, sevilen bir şeyin yenmesi, cinsellik gibi haz veren etkinliklerin beyindeki ödül sistemi ile ilgili olduğunu belirtmektedir. Ödül merkezindeki dopamin salgısı o kadar istikrarlı ve tutarlı bir şekilde zevke bağlı olması nedeniyle, nörobilimcilerin beyin bu bölgesine zevk ve haz merkezi olarak isimlendirdiklerini aktarmaktadır.

Yazara göre, bağımlılıkla ilgili temel sorun, beyindeki ödül merkezi ve zevk alma bölgesi ile ilgilidir. Dopaminerjik sistem arzuyu, isteği tetiklemeyle beraber adrenalini gibi diğer nörokimyasalların artışına ve uyarılmasına yol açarak haz duygusunu tetiklemektedir. Gürsu, ödül sisteminin devreye girmesiyle organizmanın uyarılarak harekete geçirildiğini ve doğuştan getirilen, beyinde yer alan haz mekanizmasının tetiklenmesi sonucu bağımlılığın oluştuğunu ifade etmektedir (s. 201).

Gürsu, bağımlılığa yol açan unsurların etkilediği hedef organın beyin olduğunu iddia etmekte ve her türlü uyuşturucu maddenin insan beyinde ciddi hasarlara yol açtığını, beyin yapısının değişimine ve bilişsel işlev bozukluklarına neden olduğunu, beyindeki hormonal dengeyi ve kimyasal sistemi bozduğunu ifade etmektedir (s. 210-211). Davranışsal bağımlılık ve beyin ilişkisine de değinen Gürsu, davranışsal bağımlılığı, zarar verdiğini bilmesine rağmen bağımlı olunan nesne ya da olguya, dürtüleri ve güdülerini engelleyememekten kaynaklanan bir bağımlılık türü olarak tanımlamaktadır. Yazar, haz kaynaklı bu bağımlılıkların beyin düşünme merkezini adeta devre dışı bırakarak çoğu zaman ölüm pahasına da olsa hazzın devamını getirecek olan davranışa kilitlendiğini belirtmektedir.

Yazara göre, teknolojik değişim ve gelişmeler, modern hayatın sahip olduğu iç ve dış dinamikler bağımlılığın günden güne artmasına neden olan temel faktörlerdendir.

Beşinci bölümde ise, nöropsikoloji, bağımlılık ve din ilişkisi bir bütün olarak ele alınıp incelenmiştir. Bir başka ifadeyle bu bölümde nöropsikolojinin yardımıyla inancın beyindeki karşılığı ile bağımlılıklarla mücadeledeki etkisine yer verilmiştir. Bu bölümde öncelikle nöropsikoloji ve din ilişkisi ele alınmıştır. Dini inançların nöropsikolojik temelleri konuyla ilgili daha



önce yapılmış olan araştırma verileri eşliğinde analize tabi tutulmuştur. Bu konuda özellikle dini olumsuzlayan araştırmalara da yer ayrılmış olması çalışmanın kuşatıcı bir bakış açısını ortaya koymasından önemli kabul edilebilir. Nöropsikoloji, din ve bağımlılık gibi faktörlerin birbirleriyle ilişkisi ele alınmıştır. Konu İslam dini açısından da değerlendirmeye tabi tutulmuş, İslam'da yer alan ibadet ve uygulamalardan namaz, dua, oruç ve bu uygulamaların oluşturduğu sosyal destek başlıklarına yer verilmiştir.

Namaz, Beyin ve Bağımlılık başlığı altında İslam'da namazın diğer ibadetler arasında ayrı bir yerinden, Kur'an'da namaz kılmanın öneminden bahsedilen ayetlere yer verildikten sonra, diğer dinlerdeki namaza en çok benzeyen yoga ve meditasyon yöntemleri üzerinde durulmuştur (s. 282-288). Bu bölümde namaz, meditasyon ya da yoga gibi uygulamaların beyne doğrudan sağladığı katkılar kadar psikolojik bedensel etkileri de taşıdığı önem dile getirilmiştir. Yazar, namaz, meditasyon ve yoga gibi etkinliklerin insan beyninde oluşturduğu katkılardan bahseden araştırma verilerinden sonra, bazı çalışmalarda da bu verilerin tam tersi sonuçlara ulaşıldığından da bahsetmiştir (s. 291).

Dua, Beyin ve Bağımlılık alt başlığında ise, duanın stres, kaygı, keder, üzüntü, korku günahkarlık duygularını gidermede psikoterapik etkiye sahip olabileceğini belirtmektedir. Gürsu, Allah'la kurulan derin, samimi ve mahrem bir ilişki tarzı olarak duanın, bireyin güçlüklerle mücadele etme direncini artıran önemli bir psikoterapik teknik olduğunu söylemektedir. Yazar, duayı acziyetin ifadesi ve daha güçlü bir makamdan yardım talep etmenin yansıması olarak değerlendirmektedir. Özellikle bağımlılıklardan kurtulmanın güçlüğü düşünüldüğünde dua, bağımlıya yalnız olmadığını ve değişim için hep bir umudun olduğu duygu ve düşüncesini verebilmektedir. Dua, bağımlı bireyin sığınağı, kurtulmak için müracaat ettiği güvenli liman haline gelerek tam bir psikolojik güvenin oluşmasına zemin hazırlayabilir. Sonuç olarak Gürsu'ya göre, din ya da maneviyatta kullanılan dua gibi ibadetlerin beyin yapısı üzerindeki olumlu etkileriyle beraber psikolojik kökenli hastalıklara karşı koruyucu işleve sahip olduğu ifade edilebilir (s. 298).

Oruç, beyin ve Bağımlılık başlığında ise Gürsu, oruç ibadetinin iradeyi güçlendirme ve nefsin aşırı isteklerini kontrol altına alma gücünü geliştirme gibi birçok faydasından bahsetmektedir. Bağımlılıkların temelinde de nefsin aşırı isteklerinin yattığını dile getiren yazar, oruç ibadetinin bağımlılıklarla mücadelede etkin bir rol oynayabileceğini vurgulamaktadır (s. 298).

Sosyal Destek, Beyin ve Bağımlılık başlığı altında da Gürsu, bağımlılıkla mücadele konusunda, bilinçli aile ortamlarının, olumlu arkadaş çevresinin ve bağımlıları pozitif yönde destekleme amacıyla bir araya gelmiş grupların, çoğu zaman kimyasal ve ilaç temelli tedavilerden çok daha kalıcı sonuçlar verebileceğini ileri sürmektedir (s. 317).

Sonuç bölümünde ise, yazar insanın sürekli bir değişime tabi olduğu bununla birlikte de onun yaşadığı dünyanın ve çevresinin de değişime uğradığını ifade etmekte, değişen çevre ile birlikte bireylerin madde bağımlılıkları ile davranışsal bağımlılıklarının da giderek arttığını dile getirmektedir.

Bilimsel ve teknolojik gelişmelerin bir yandan insan hayatını kolaylaştırdığını diğer taraftan da cep telefonu, internet, televizyon, çevrimiçi oyun, sosyal medya, sanal seks gibi daha önce bilinmeyen kavram ve bağımlılık çeşitlerini de beraberinde getirdiğinin altını çizmektedir.

Gürsu'nun araştırmada ulaştığı bir diğer sonuç da, bağımlılıkların giderek artmasından dolayı bilimsel teknolojik gelişmelerin sorgulanmasına neden olduğudur. Bilimsel ve teknolojik gelişmelere paralel olarak psikolojik hastalıkların artıyor olması bu sorgulamayı daha da anlamlı bir hale getirmektedir. Çünkü madde bağımlılığı ile davranışsal bağımlılıklar bağımlılık unsuru olmanın dışında pek çok fiziksel ve psikolojik rahatsızlıklara da neden olabilmektedir.

Gürsu, bağımlılıkların nedeniyle ilgili üç önemli görüşü paylaşmaktadır. Bunlardan birincisi, insanın belli bir seviyedeki ihtiyaçı karşılanmadığı takdirde alt seviyedeki ihtiyaçlarına yöneleceğini ileri sürmektedir. Bazı kuramcılar ise, bağımlılıkla ilgili sorun insan beynindeki ödöl merkezi, zevk alma bölgesi ile ilgili olduğu görüşündedirler. Arzuyu tetikleyen dopamin, serotonin ve adrenalın gibi nörokimyasalların artışa geçmesi, insandaki haz alma duygusunu tetiklemektedir. Yazar, ödöl sisteminin en etkin parçası olan dopaminin dengesinin bozulması durumunda beyin sistemi yanlış yöne saparak, kumar, aşırı yeme, ilaç ve madde bağımlılığı gibi davranışların ortaya çıkmasına neden olmaktadır. İnanç merkezli görüşe göre ise, sorun insanın aşkın olanla bağının koparılmasından kaynaklanmaktadır. Gürsu'ya göre, modern insan, inanç ve ibadetlerin sunduğu vecd halinden yoksundur. Nefsin karanlık katmanlarında sıkışmış ve üst boyutlara sıçrayış yapamamaktadır. Bu eksikliği giderebilmek için heyecan sporları dahil olmak üzere, davranışsal ve madde bağımlılıklarına yönelmektedir.

Gürsu, araştırmada elde ettiği sonuçlardan hareketle şu önerilerde bulunmaktadır:

Bağımlılık konusunun inançla bağlantılı bir şekilde araştırılması yararlı görölmektedir.

Bağımlılıklarla mücadele eden grup ve kuruluşlar desteklenmeli ve yeni modeller geliştirilerek bu alanda çalışan STK'ların faaliyet alanları genişletilip, imkanlarının artırılması konusunda kamu desteği sağlanmalıdır.

Manevi danışmanlık mekanizmasının işlevsel bir hale getirilmesi ve buralarda görev yapacak din görevlilerinin, bağımlılıkları tedavi ve tedavi sonrası süreçte takip ve kontrol etmeleri bağımlılıklarla mücadelede fayda sağlayabilir.

Bağımlıların tedavisinde sadece bağımlılığa odaklanmak yerine bağımlılığı ortaya çıkaran sosyal, ekonomik ve sağlıkla ilgili sorunlar konusunda da gerekli destek sistemleri oluşturulmalıdır.

Madde bağımlılıkları, özellikle son yıllarda hızlı artış göstererek küresel sağlığı tehdit edecek boyutlara ulaştığından, bu bağımlılıkların önlenmesi, erken müdahalesi, tedavisi ve rehabilitasyonu konusunda yapılacak çalışmalara hız verilmeli, sağlık politikalarında öncelikli konular arasına konulmalıdır.

Akademik araştırmalarda dini uygulamaların bağımlılık sürecindeki etkisine yönelik çalışmaların yapılması, çalıştay, kongre ve sempozyumlarda bağımlılık-din ilişkisine yer verilmesi önemli görölmektedir.

Bağımlılıklarla mücadelede yetkililerin sağlıklı bir müdahale/mücadele programlarının olmayışı ciddi bir sorun olarak görölmektedir. Bağımlılığın ciddi yaklaşımlarla bir devlet politikası olarak ele alınması ve epidemiyolojik bilgi eksikliğinin süratle giderilmesi gerekmektedir.

Araştırmanın, bağımlılık sürecinde beyin yapısı ve kimyasallarının oynadığı rol üzerinde durulmuş olması, dini inançların nöropsikolojik temellerinin analize tabi tutulmuş olması, aşkın varlığa bağlılık ve çeşitli ritüeller ile bağımlılığın

tedavi edilebileceğine yönelik savları içermesi açısından, Din Psikolojisi alanında önemli bir boşluğu dolduracağı düşünülmektedir.

**Kaynakça**

Gürsu, O. (2018). Bağımlılık ve Din Nöropsikolojik Bir Yaklaşım, İstanbul: Dem Yayınları.

Ünal, V. (2019). “Sosyal Bir Sorun Olarak Alkol/Madde Ve Teknoloji/Dijital Bağımlılığı”, Sosyal Sorunlarda Güncel Tartışmalar, Edt. Yılmaz Daşlı, Ankara: Anı Yayıncılık.